COMO UNA GOTA DE ACEITE

El paradigma de razón de María Zambrano

Lección inaugural del Curso Académico 2022-2023 del Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón pronunciada por:

D. José Antonio Calvo Gracia
Doctor en Filosofía

CRETA
Centro Regional de Estudios Teológicos de Aragón
Universidad Pontificia de Salamanca

COMUNITER EDITORIAL

ÍNDICE

Tabla de abreviaturas 9

Introducción 11

Capítulo 1.
El logos: Entre la realidad y el sujeto 19
1. Logos, ser, número 22
2. Aristóteles «El filósofo del logos» 33
3. La herencia de la Antigüedad en Martía Zambrano 57

Capítulo 2.
El logos: Entre el sujeto y la vida 61
1. La «Soberbia de la razón» 64
2. Las enmiendas al Idealismo: Historia y vida ... 73
3. La crítica del sujeto 91

Capítulo 3.
El logos y lo sagrado 99
1. Lo sagrado y lo divino 102
2. El trato con lo divino: La piedad 118
3. Filosofía, poesía y religión 123

Conclusiones 137

Bibliografía 143
1. Fuentes 143
2. Bibliografía secundaria 145

TABLA DE ABREVIATURAS

OR *Obras reunidas (1971)*
A *De la aurora* (1986)
NM *Notas de un método* (1989)
LB *Los bienaventurados* (1990)
HSA *Hacia un saber sobre el alma* (2000)
LP *Cartas de La Pièce* (2002)
ESV *España, sueño y verdad* (2002)
PP *Pensamiento y poesía en la vida española* (2004)
RS *La razón en la sombra. Antología crítica* (2004)
HD *El hombre y lo divino* (2010)
FP *Filosofía y poesía* (2010)

INTRODUCCIÓN

María Zambrano (1904-1991) puso de manifiesto la necesidad que tienen la filosofía, la poesía y la religión de «aclararse mutuamente, recibir su luz una de otra, reconocer sus deudas, revelar al hombre medio asfixiado por su discordia, su permanente y viva legitimidad; su unidad originaria»[1]. No sólo lanzó el reto, sino que lo asumió. Estas páginas quieren ser un acercamiento a la solución que Zambrano planteó y que, curiosamente, es muy cercana a los planteamientos de Joseph Ratzinger. Planteamientos de una y de otro que tienen como objeto la clarificación del concepto de razón.

El horizonte intelectual del papa emérito Benedicto XVI está enmarcado por un intento continuo de establecer una articulación de las realidades de Dios, verdad y razón a través de la indagación acerca del Logos[2]. Esta fecunda palabra, en su uso filosófico, es de origen griego. Sin embargo, su andadura no acaba en la Grecia Clásica ni siquiera en el Helenismo. Los primeros pensadores cristianos, desde el célebre prólogo del Evangelio según San Juan, consiguen una verdadera síntesis filosófico-teológica en la que el Logos, principio de inteligibilidad

1 Zambrano, M. (1987). *Hacia un saber sobre el alma.* Madrid: Alianza Editorial, p. 57. (En adelante, *HSA*).

2 Cfr. Blanco, P. (2005). *Joseph Ratzinger: Razón y cristianismo.* Madrid: RIALP, p. 107.

del Universo o Cosmos, no es un mero componente esencial de la realidad, sino que es una Persona: Aquel por el cual fueron hechas todas las cosas y al que todas tienden, aunando eficiencia y finalidad. Es el componente creacional lo que hace asequible el orden plasmado en la Naturaleza. Y lo hace asequible para el ser humano, que ha sido definido por Aristóteles como el animal que tiene un logos o, de otra manera, como animal racional. Resulta impresionante cómo desde el principio «tener logos» significa poseer una facultad para comprender el sentido mismo de la existencia y de la realidad, al mismo tiempo que poseer dicho sentido en la propia vida.

La confianza y el optimismo ante la realidad, fundamentales para todo quehacer filosófico de corte realista, empezaron a diluirse con la llegada de la Modernidad, en especial con el giro copernicano realizado por Kant. La creación dejó de ser un libro abierto en el que leer, para dar paso a un problema de difícil solución acerca de la posibilidad del conocimiento. Este cuestionamiento de principio ha ido desarrollándose, vuelta tras vuelta de tuerca, hasta tal punto, que hoy por hoy existe una verdadera desconfianza –en muchos casos, despreocupación– acerca de la existencia de Dios y la posibilidad de alcanzar la verdad mediante el uso de la razón.

El objeto de esta *prima lectio* es mostrar, sobre las variadas aportaciones que las distintas corrientes filosóficas hacen al concepto de razón, el carácter distintivo que en la obra filosófica de María Zambrano toma una racionalidad inclusiva que es llamada primero razón mediadora y, luego, poética. Una racionalidad que no reniega de la poesía ni de la religión ni de la filosofía. Así pues, caracterizar la razón poética supone ofrecer

una respuesta indirecta a las duras críticas de la posmodernidad.

¿De dónde proviene la noción zambraniana de razón? Sobre las nociones clásica y moderna, se ofrecieron en los siglos XIX y XX algunas correcciones como las de Dilthey y Ortega que permiten introducir, en el ámbito de la racionalidad deseada, determinados aspectos del mundo de la vida y, en concreto, de la existencia humana. Sin embargo, esta nueva caracterización de la idea de razón no es el único camino seguido por los pensadores de estos siglos ni siquiera el más frecuentado. Pensemos en las críticas de Schopenhauer o de Nietzsche. De esta última, se alimenta en gran parte el pensamiento de la posmodernidad, que tiene como idea madre la superación del logocentrismo uniformador, a favor de la diferencia, de la continua *performance* y del juego que supera y rompe la idea de naturaleza. Esta visión tan extendida oculta un drama profundo: vincular necesariamente el concepto de razón a intereses ocultos de una minoría dominadora que tiene como contrapartida la falta de sentido y la desesperanza.

En este panorama se alzan voces en busca de una racionalidad que permita no un mero consenso de mínimos, incapaz de superar el relativismo, sino un acuerdo asentado en la realidad. La propuesta de María Zambrano se inscribe en esta reivindicación. Si tanto la poesía, como la religión y la filosofía son distintos caminos de la única racionalidad que caracteriza al ser humano, resulta adecuado afirmar que existe la posibilidad y el derecho de afrontar especulativamente cuestiones como la realidad, la naturaleza de las cosas y, en particular, la del hombre en su apertura a la Transcendencia. Dicho de otro modo,

si se acepta la racionalidad, pueden descubrirse los puntos seguros sobre los que fundamentar una antropología, una ética asequible y adecuada para todos los seres humanos con independencia de la cultura o de la religión que profesen e, incluso, una teología natural o una adecuada filosofía de la religión. Esto es particularmente importante, ya que parece que, desde finales del siglo XIX, el concepto de razón y de racionalidad está reducido, incluso secuestrado, en el terreno de las ciencias experimentales o positivas.

Estudiar a María Zambrano tiene un triple interés. Por una parte, permite entender que la crítica a las racionalidades exclusivistas y reductivas no es un fenómeno privativo de los pensadores centroeuropeos, como es el caso de la Escuela de Frankfurt. La indagación de María Zambrano tiene al menos la misma categoría, aunque no parta de una actualización o enmienda del marxismo, sino de determinado vitalismo. Al mismo tiempo, constituye una defensa de la racionalidad frente a la deserción que caracterizó a muchos de los intelectuales del periodo de Entreguerras. Por último, manifiesta que la reivindicación de la racionalidad no tiene un carácter de lucha por un conservar el poder constituido, sino que en ella va la conservación de lo que es genuinamente humano. Es decir, que el ser humano no deje de serlo.

El estudio de la noción de razón en María Zambrano sirve al mismo tiempo de propedéutica para una profundización en la problemática en torno al lenguaje religioso y, en concreto, a su uso litúrgico. Esta cuestión, que siempre me ha interesado, permanece en el debate filosófico actual de un modo latente y casi nunca llega a tratarse con adecuado detenimiento. Es verdad que existe un

tratamiento renovado de cuestiones como la existencia del Absoluto desde una perspectiva analítica; pero pocos dan el paso de esbozar un ensayo sobre el lenguaje ritual. Zambrano apunta en esa dirección, aunque no aporta una solución definitiva. En este sentido, descubre en la monodia cristiana primitiva la plasmación de un uso originario de la palabra. Palabra sometida a tiempo y que se muestra como una música sumamente formal o incluso esquemática. De algún modo, este salmodiar es reflejo de la razón poética que siempre será, para esta pensadora, órfica y pitagórica. Reseñar aquí esta intuición tiene un sentido: mi acercamiento a María Zambrano vino en primer lugar desde aquí. Y, aunque este fue mi primer interés, me pareció imposible de realizar sin haber estudiado previamente qué entiende por razón y qué relación tiene con dos categorías fundamentales de su pensamiento: lo sagrado y lo divino.

¿Cómo ofrecer una sistemática de la razón poética, cuando María Zambrano es, valga la redundancia, tan poco sistemática? ¿Cómo un acercamiento crítico a su reflexión, cuando ella es tan poco dada a citar o a criticar en directo y con orden? ¿Cómo lograr un acercamiento filosófico convencional a alguien que sólo usa del ensayo como canal para la transmisión de su especulación filosófica? María Zambrano es hija de su tiempo y de su cultura. Ya no ve en los grandes tratados el mejor modo de ofrecer su pensamiento. El tratado es una cristalización injusta de la vida. Sería una traición a la misma razón poética, por cuanto lo sistemático no hace justicia a la realidad multiforme. Su modo de pensar en voz alta es el ensayo aunque también tiene que ver con su situación personal: no es doctora y está en el exilio.

Este tipo de escritos son más fácilmente publicables y, en ellos, va su supervivencia. El ensayo le permite, siguiendo la célebre distinción de Wittgenstein, no tanto decir, como mostrar. María Zambrano muestra qué es la razón poética y sólo en casos excepcionales ofrece alguna guía teórica al lector. En esto consiste este trabajo: escudriñar en su obra, recolectando aquellas ideas identificadas sobre el concepto de razón y descubriendo aquellas formas que lo muestran.

El pensamiento de María Zambrano se contiene *in nuce* en su obra *El hombre y lo divino*. En concreto, en su versión definitiva del año 1973 que añade a la primera –de 1955– una serie importante de capítulos finales. *El hombre y lo divino* marca el itinerario de esta investigación. Junto a esta obra, hay otros escritos que desarrollan intuiciones apuntadas en el primero: *Filosofía y Poesía* (1939), *Pensamiento y filosofía en la vida española* (1939), *Hacia un saber sobre el alma* (1950) –que supuso la ruptura intelectual de Zambrano con Ortega–, *España, sueño y verdad* (1965), *Notas de un método* (1989) y *Los Bienaventurados* (1990). Tras la lectura de sus obras principales en este campo, queda la labor de comparación sin polémica con el pensamiento de quienes la preceden y acompañan. Una comparación con los textos emblemáticos de estos autores, que justifica los tres capítulos de este trabajo.

El primero de ellos presenta el nacimiento del concepto filosófico de logos desde Heráclito y Parménides. A continuación, se analizan las dos visiones que, para María Zambrano, ilustran los únicos modos de pensar: Pitágoras y Aristóteles. Mientras que el primero constituye el arquetipo sobre el que Zambrano ensaya su

propuesta de racionalidad inclusiva, el segundo es tenido por el padre del racionalismo. María Zambrano está convencida de que con Aristóteles se inicia una corriente en la que se otorga al conocimiento la prioridad sobre la realidad. Sin embargo, al estudiar de cerca la crítica que Zambrano realiza al aristotelismo, se descubre que prescinde de algunas consideraciones importantes: su visión de Aristóteles es la de algunos desarrollos posteriores, como los de Escoto y Suárez. Al realizar la contracrítica necesaria, se encuentran puntos de acuerdo entre Aristóteles y Zambrano, que permiten calificar la propuesta de esta última como realista.

El segundo capítulo aborda, en primer lugar, los desarrollos del racionalismo que realizan Kant y Hegel. Para María Zambrano, nociones como la de la autonomía de la razón y del sujeto o el espíritu absoluto son el progreso necesario que experimenta una idea ensoberbecida de razón. Inmediatamente, se pasa a analizar las críticas que, desde el siglo XIX, no suponen una ruptura total con la racionalidad, sino que la amplían y complementan. Dilthey, con su razón histórica, y Ortega y Gasset, con su razón vital. Siguiendo esta línea, se puede apreciar cuál es el árbol en el que florece la razón poética. Sin embargo, esto no se puede afirmar sin matizaciones: María Zambrano realiza una completa crítica del sujeto moderno y, en concreto, de la pérdida del sentido de dependencia frente a lo trascendente. Esta acusación afecta tanto a Aristóteles, Kant y Hegel, como a Dilthey y Ortega. Estos últimos sólo han sustituido la idea de razón por la de vida, pero no se han sustraído al gran error del racionalismo: pensar que el ser humano es absolutamente autónomo.

El tercer capítulo tiene como base el recorrido histórico realizado en los anteriores. Ahora sí pueden confrontarse los distintos conceptos de razón que han surgido a lo largo del tiempo con el de María Zambrano. La exposición de sus notas fundamentales y su comparación con el resto de los paradigmas servirá para sistematizar lo que, de hecho, debe espigarse en sus distintas páginas. Para María Zambrano, la racionalidad se cifra en la relación que el ser humano establece con lo sagrado y lo divino. Esta relación se denomina piedad y supone la búsqueda del sentido sin forzar la realidad. Para ello, se superponen tres dimensiones: las de la filosofía, la poesía y la religión. Las tres son completamente racionales y no sólo no están reñidas, sino que se necesitan. La razón poética es una llamada a que cada uno de estos caminos de sentido reconozca la deuda que tiene con los demás.

En esta *prima lectio* se revelará que el intento de María Zambrano por defender la razón es precioso y válido. Su inmensa riqueza radica en acercar la razón al misterio, de tal modo que este binomio engendre una riqueza de perspectivas en la comprensión de la realidad que, por otra parte, no es puesta en tela de juicio. El intento y sus resultados son plenamente filosóficos –incluso con alcance metafísico–, aunque la forma escogida por la pensadora no sea la convencional.

Capítulo 1.

EL LOGOS: ENTRE LA REALIDAD Y EL SUJETO

El alumbramiento del término logos hay que buscarlo en Grecia y se corresponde con el de la filosofía. Frecuentemente se ha dicho que esta tiene su origen en el paso del mito al logos. Todavía hoy se conserva esta distinción nítida en algunos libros de texto que se usan en las enseñanzas medias. Sin embargo, la profundización en el pensamiento de la época a través del estudio de los distintos fragmentos de los filósofos presocráticos, las consideraciones de los clásicos de la Escuela de Atenas, del período helenístico, la patrística o el medievo no permite aislar estos dos términos de modo que resulten contrarios o, incluso, contradictorios. Este es uno de los convencimientos de María Zambrano y, como tal, configura su filosofía hasta el punto de entenderla como un encuentro en la aurora. Aurora en la que contrastan armónicamente la pasividad del sueño y el ensueño con la actividad lúcida de quien ya ha despertado, como un acontecimiento epifánico y revelador.

Siendo la aventura filosófica fundamental de Zambrano poner de nuevo, *sicut erat in principio*, el logos humano en el Logos divino[3] y antes de ilustrar el fenó-

3 La misión filosófica fundamental de María Zambrano ha sido expuesta en Calvo Gracia, J. A. (2018). «Filosofía y cristianismo en el pensamiento de María Zambrano», en *Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía*. Universidad de Navarra, 28/2018, pp. 5-73.

meno histórico e intelectual de su fatal desgarramiento –en lo que ella denomina la historia de un «racionalismo fundamental», consistente en la historia de un logos separado, desdivinizado, y su correlativa noción de razón–, conviene apuntar, ya desde ahora, la serie de usos fundamentales que se han dado a estos términos en la historia del pensamiento. También hay que hacer una precisión: razón es un concepto análogo. Como el ser, se dice de muchas maneras. Nunca hay que perder de vista esta cautela. Así se podrá hacer frente al reduccionismo que entiende a la razón como algo unívoco. Y, también, evitar el relativismo que hace de ella algo equívoco. Entender el logos como una noción análoga aporta una gran ganancia: decir logos es decir realidad y, por tanto, no circunscribir de un modo excluyente la racionalidad a una facultad del ser humano o a determinada constitución de la cosa en sí o al mero discurso en busca de consenso.

Como señala Ferrater Mora, los usos principales del término *razón* son tres[4]. Mantener una relación equilibrada entre ellos es necesario para ofrecer una idea inclusiva de racionalidad, que es lo que María Zambrano propone.

Para los filósofos griegos, la razón como facultad es posible porque se supone que la realidad tiene un fondo inteligible. De este modo, cabe concebir a la razón/facultad y a la razón/orden/realidad como realidades

4 Cfr. voz «Razón», en Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, tomo IV, pp. 2998-3003. El primero de ellos se refiere a la facultad distintiva del ser humano. Por ella, puede alcanzar un conocimiento verdadero de lo universal y necesario. Por tanto, está especialmente relacionado con el conocimiento metafísico. El segundo se refiere al fundamento de la realidad y de las distintas cosas que la forman. Entonces, razón es lo que explica por qué una cosa es lo que es y como es y no de otra manera. Por último, existe un uso que vincula la razón al discurso racional propio de los seres humanos: la lógica. Los dos primeros usos son predominantes. Incluso, puede decirse que fundamentales. Acentuar uno u otro es lo que caracteriza a los dos principales caminos filosóficos: realismo e idealismo.

consecutivas, que, en su adecuación, logran determinado grado de verdad comunicable por el lenguaje. Esta correlación se aprecia de modo eminente al examinar el sentido de la noción de logos[5]. Traducir este vocablo griego al español da idea de su complejidad. Palabra, expresión, pensamiento, concepto, discurso, habla, verbo, razón, inteligencia, ley, principio, norma son algunos de los muchos sentidos que tiene. ¿Cuál es el más fiel al que utilizaron los primeros filósofos? Aunque se dejen de lado algunos matices, parece que lo más adecuado es entenderlo como razón universal. El contexto para esta comprensión es, nuevamente, una relación: el logos crea inteligibilidad y es resultado de las cosas en cuanto que son y son inteligibles. El ser capaz de captar esta relación es aquel que está dotado de *logos*: el ser humano.

Tras estas acotaciones terminológicas, es oportuno adentrarse en las primeras formas del pensamiento filosófico acerca de la razón universal o del logos. En primer lugar, se ofrecerá un acercamiento sumario al pensamiento de aquellos filósofos presocráticos que realizaron el hallazgo del logos y que merecieron una especial atención por parte de María Zambrano, en concreto, a Heráclito, Parménides y Pitágoras. El segundo epígrafe está dedicado a Aristóteles. No se trata de ofrecer una exposición completa de su pensamiento, sino de aquellas nociones que son criticadas de un modo directo por Zambrano. Esta crítica, en ocasiones amarga, será comentada a continuación. Sin embargo, no cabe detenerse en ella. Es necesario realizar una revisión para ver qué es lo adecuado o, por el contrario, sus límites. La misma María

5 Cfr. voz «Logos», en Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía,* tomo III, pp. 2202-2205.

Zambrano es consciente de las dificultades de su lectura de Aristóteles. El capítulo concluye con una valoración de aquellos aspectos tratados y que resultan relevantes para la descripción de la razón poética de Zambrano. Son *lo sagrado*, la *identidad precaria*, el *tiempo* y el *alma*. Conviene señalar que este capítulo primero debe leerse en continuidad con el segundo: son como el díptico que ilustra la fatal historia del logos desgarrado de su origen, que ha dibujado María Zambrano a lo largo de su obra filosófica.

1. Logos, ser, número

Una gran parte de los filósofos presocráticos, en particular los de Mileto, habían entendido que la razón universal capaz de dar cuenta de la compleja realidad debía ser un principio material –el agua, lo *apeiron*[6] o lo ilimitado, el aire–. Esto responde al interés que les mueve y que está cerca de lo que se entiende por filosofía natural, física o, incluso, por ciencias naturales[7]. Sin embargo, con el avance del tiempo y de la indagación filosófica, se experimenta un proceso de trascendentalización del componente originario de la realidad. Cada vez se comprende como algo más abstracto, más espiritual y, por ende, más abarcante. Son tres los filósofos que marcan este despegue: Heráclito de Éfeso, que es quien acuña la noción de logos; Parménides, cuya aportación principal es la noción filosófica de ser, como último y fundamental

6 Para María Zambrano, el *apeiron* de Anaximandro expresa el fondo originario y sagrado de donde brota toda experiencia humana. «Fondo viviente originario, placenta de la vida y sus formas», lo llama. Sin embargo, aunque recurre a él con frecuencia, nunca lo sistematiza o incorpora de modo orgánico a su reflexión. Cfr. Zambrano, M. (2010). *El hombre y lo divino.* Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 91. (En adelante, *HD*).

7 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos.* Madrid: Gredos, p. 251.

elemento de la realidad; y Pitágoras, que, entre la mística y la matemática, sugiere que el principio de todo lo que hay es el número.

En este epígrafe va a procurarse un acercamiento a los tres autores mencionados. La razón para tratar a Pitágoras en tercer lugar es acercarlo, siquiera físicamente, a la sección que aborda el pensamiento de Aristóteles. Así será más fácil entender la contraposición que María Zambrano hace de los dos, estableciendo una dicotomía casi perfecta –y sumamente trágica– entre sus formas de pensamiento: la de la armonía y la de la identidad. Esta comparación conlleva una profunda crítica a toda filosofía que tenga al ser como razón universal.

1.1. Heráclito y el logos

Heráclito, en la segunda mitad del siglo VI a. C., es el último de los filósofos de la escuela jónica y el primero que se desmarca de los intentos de explicación general de la realidad pegados a un componente material. En este sentido, se puede decir que está abriendo el camino de la metafísica. Aunque él mismo presenta al fuego como un componente esencial de la realidad. Dilucidar el sentido de esta aparente contradicción es necesario para comprender lo que quiere decir María Zambrano con *identidad precaria*.

Sólo puede darse respuesta a este gran problema interpretativo, explicando qué es el logos y en qué sentido dicho logos es el *arché* o principio. La visión de Heráclito es unitaria: explica todos los aspectos del mundo poniéndolos en relación con su descubrimiento central. Existe una razón universal[8] que domina al mundo y que hace

8 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos,* p. 251.

posible el orden: el logos. De él emanan la justicia y el destino. Este logos no sólo domina el mundo exterior, sino que ha de gobernar el alma humana. Ante él no cabe otra sabiduría que conocerlo y aceptarlo.

La ganancia de esta comprensión es que la realidad cambiante no se convierte en un puro caos desprovisto de sentido[9]. El logos tiene que ver con el significado de la proporción y toda realidad proporcionada supone, al mismo tiempo, diferencias que, conjugadas, logran armonía. El mismo Heráclito afirma que en la medida se le reveló o se le desveló la razón.

Es verdad que Heráclito sigue ofreciendo una imagen material del constitutivo originario. Para él, es el fuego. Cómo entender esta propuesta es el *quid* de los estudios sobre este filósofo. No cabe decir que sea una mera imagen alegórica que permite comprender cómo el logos es capaz de dar cuenta de la realidad cambiante[10], ya que este revela la medida de todo cambio y, al mismo tiempo, su permanencia y estabilidad en cuanto realidad subsistente. O que, como el fuego, la realidad es un continuo aparecerse y replegarse, creando una constante y unitaria corriente vital. Todo esto es verdad, pero, para ofrecer una interpretación homogénea de los fragmentos de Heráclito, hay que afirmar que es probable que entendiese el logos como un constitutivo real de las cosas, coextensivo con el fuego[11].

9 Sobre esta convicción profundamente metafísica, aparecen en el libro de Heráclito una serie de explicaciones de los procesos vitales de los seres humanos, de índole mítica y en relación con la humedad y el fuego. No obstante, no afectan a su comprensión del logos y a su relación con María Zambrano. Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos,* pp. 273-280.

10 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos,* p. 262.

11 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos,* p. 253.

Pero ¿decir que el fuego eterno es constitutivo del cosmos supone comprender este elemento material como lo hacían los milesios? No. El fuego es para Heráclito el arquetipo formal de la materia[12] y el cosmos concebido como la totalidad de las cosas puede explicarse como un fuego que se apaga y enciende de un modo ordenado e inteligible, según medida. El cosmos entendido de esta manera es eterno. De hecho, Heráclito afirma que no fue hecho por dioses ni por hombres.

Uno de los aspectos del logos que más interesa para esta investigación es que, si la razón universal es una regla de equilibrio continuo entre cambio y permanencia, cabe afirmar que en la realidad se da cierta unidad esencial de los opuestos[13]. Pero dicha unidad subyace a la superficie y no deja de ser una tensión entre lo que se opone. Lo que garantiza esta oposición que mantiene la dinámica de la realidad es el logos presente en cada cosa. Logos que, en ciertos momentos, parece que puede confundirse con un dios. Este equilibrio que se da en todo lo real es condición necesaria para que el cosmos sea cosmos. Es decir, sólo la discordia entre opuestos es garantía de la conservación del orden universal. Zambrano dará la razón a Heráclito, ampliando su explicación: la tensión entre lo opuesto muestra la unidad originaria de la que todo nace y por la que todo vive. La unidad de origen es la única posibilidad de reconciliación y, al mismo tiempo, de pervivencia[14].

Con frecuencia el estudio de Heráclito se ha visto en-

12 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos,* p. 267.

13 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos,* pp. 258-260.

14 Esta lucha de contrarios es entendida como un ajuste dinámico de los contrarios, mientras que la doctrina de Pitágoras, en clave numérica sería, al contrario, un ajuste estático. Cfr. García-Baró, M. (2009). *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*. Salamanca: Ediciones Sígueme, p. 49.

marcado por dos prejuicios. El primero se corresponde con su apelativo de «el Oscuro» y el segundo hace referencia a la imagen del río con que ilustra su característico «todo fluye». Sobre esto segundo, hay que afirmar que el río sirve para comprender el tipo de unidad que se da en el universo: una unidad que depende de la conservación de la medida y del equilibrio en el cambio[15]. Dicho de otro modo, todo permanece o subsiste gracias a la absoluta continuidad del cambio. Es decir, no cabe una crítica a Heráclito que lo tache de pensador relativista. Esto, al hilo del presente estudio, cobra una especial relevancia. María Zambrano propone una determinada forma de logos que se corresponde con *lo sagrado*. Este poso bajo las últimas capas del ser hombre es cambiante, pero no por ello mutante. Ciertamente es una propuesta cercana a Heráclito. De hecho, Zambrano afirma que este filósofo sintió el logos como armonía, no en virtud de un método, sino de una actitud religiosa. Es decir, para Heráclito la filosofía no sería una ciencia especulativa, sino un logos sagrado[16].

1.2. Parménides y el ser

Con Heráclito se cierra el primer ciclo de la filosofía presocrática, que tiene a Jonia como ámbito geográfico. A finales del siglo VI a. C., el escenario se traslada al sur de Italia. Allí, Pitágoras y Parménides encabezan dos corrientes que permanecen en la comprensión de la actividad filosófica. Pitágoras es el modelo de filósofo sabio y Parménides es quien funda la filosofía como un estudio

15 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos,* p. 262.

16 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 93.

de segundo orden[17]. Es decir, pasa de la preocupación por la naturaleza a la búsqueda de lo que hace que las cosas sean, que sean una pluralidad o que estén en movimiento. En este epígrafe, se va a procurar caracterizar la noción de ser en Parménides, en cuanto que, para María Zambrano, con él se abre un camino de pensamiento, del que se aprovechará Aristóteles, en el que predominan el concepto de identidad y la eliminación de las diferencias y de lo diferente[18].

A Parménides se le atribuye un solo tratado, escrito en forma de poema hexamétrico. En él se condensa su doctrina acerca de la sabiduría y del ser. El lenguaje empleado es, para algunos críticos y filólogos, excesivo: quiere ofrecer una apariencia de genio lingüístico, cuando realmente su texto es farragoso y de difícil interpretación[19]. Sin embargo, se puede extraer una serie de datos fundamentales interesantes para el fin de este trabajo.

Parménides llega con su carro a las estancias de una diosa benévola, que le muestra la necesidad de aprender todo lo que tiene que ver con la verdad esférica y con las opiniones de los mortales[20]. Sin lugar a duda, Parménides con esta imagen del camino y de la meta está reclamando el conocimiento de una verdad no alcanzada por el común de los seres humanos: hay que abandonar el mundo familiar de la experiencia y caminar por la gran vía del pensamiento que conduce a una comprensión

17 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*, p. 288.

18 No queda claro si Zambrano culpabiliza de esta decisión a Parménides o a las interpretaciones que de él hace Aristóteles. Cfr. Zambrano M. *HD*, p. 93. Esta falta de claridad se aprecia también en un gran número de historiadores de la filosofía, por eso no conviene iniciar aquí esta discusión.

19 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos,* p. 321.

20 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos,* pp. 322-325.

trascendental de la verdad sin cambio y a la de la opinión humana. Desde este momento, la filosofía adquiere una gran seriedad y se constituye en el acceso privilegiado a la realidad y en la vara de medir las opiniones sobre ella. El modo de plasmar este conocimiento sigue siendo para Parménides la poesía –en esto hay una coincidencia real con Zambrano, como también la hay en la necesidad de emprender un camino hasta el origen divino para hacerse cargo de la realidad–. Llama la atención cómo se rescata la poesía del mito y se la eleva al carácter de verdadero conocimiento y no de mera imaginación verosímil.

Ser y no ser. Hay dos únicas vías de investigación. Una toma como punto de partida lo que es. La segunda, lo que no es y, como no hay algo que no sea en absoluto, resulta estéril. Desechado este segundo camino, hay que centrarse en la indagación de lo que es[21]. Cuando Parménides emplea el participio *eon* (*lo ente*) resulta más claro que a lo que se refiere es a la realidad o a lo real y no a un mero indicador de la existencia de un objeto[22].

Así, todo lo pensable y decible es. Si no fuera, quedaría al margen de toda racionalidad[23]. Es decir, cualquier objeto de pensamiento debe ser un objeto real. Esta es la única esperanza para el conocimiento. La consecuencia de esta afirmación tiene un largo alcance y para algunos autores constituye una forma de monismo: todo lo que es tiene el mismo carácter y está incorporado a una realidad única y sin distinción[24]. Sin embargo, Parménides no está preparado para plantear la gradualidad del ser. La

21 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos,* p. 330.

22 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos,* p. 327.

23 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos,* p. 328.

24 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos,* p. 331.

historia de la filosofía no se lo permite: es todavía muy reciente[25]. Esta concepción del ser como algo tan acabado es lo que lleva a Platón a considerar a Parménides como «un hombre respetable, y a la vez temible»[26].

El ser tiene unas características peculiares que lo hacen la base de todo. Así, siendo lo fundamental, no podrá parangonarse con algo que sea el no ser o, incluso, el llegar a ser. De hecho, si algo llega a ser, es porque ya era o, dicho de otro modo, contenía ya el principio de su llegar a ser. Si la argumentación acerca del ser se parecía a la del principio de no contradicción, esta es cercana a la del principio de razón suficiente. Las notas del ser descrito por Parménides son las siguientes: ingenerado e incorruptible; uno y continuo; invariable y perfecto[27].

El poema de Parménides concluye su primera sección acerca de la verdad aludiendo a la perfección del ser. Su argumento se dirige a mostrar que lo que es, aunque limitado o determinado, no puede ser deficiente. O al menos no puede ser imperfecto. La existencia finita y la existencia sensible se convierten de este modo en enfermedades del ser, tal y como lo ha señalado Gilson[28] y tal como denuncia Zambrano en su crítica a una noción monolítica de identidad.

Después de estas pinceladas sobre el pensamiento de Heráclito y Parménides, queda pendiente una pregunta: ¿son realmente contradictorias sus nociones de logos y de

25 María Zambrano afirma que es Aristóteles quien, recogiendo el ser de Parménides y al añadirle los predicados convenientes, llega a la cristalización de los seres en identidades estáticas. Para ella, esto es convertir la filosofía en una ciencia de dominio.

26 Platón. *Teeteto*, 183e.

27 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos,* pp. 331-336.

28 Cfr. Gilson, E. (2005). *El ser y los filósofos*. Pamplona. Eunsa, p. 26.

ser? Así se ha dicho, pero, tras un estudio en clave zambraniana que busca el acuerdo-acorde, no parece tan evidente. De hecho, asumir que la realidad sea cambiante –como afirma Heráclito– no significa que sea y no sea al mismo tiempo y de modo absoluto. Esto último, la absolutización de lo contradictorio, es lo que combate Parménides con su idea de ser. Pero su defensa de la no contradicción no es una negación del cambio. Parece que no existe un inconveniente fundamental para afirmar que ambas nociones sean compatibles. El ser que tienen los seres, como más tarde explicitarán Platón y Aristóteles, supone su perfección y su potencia. Por eso, los especialistas son más cautos al trazar las relaciones entre el pensamiento de estos filósofos[29].

1.3. Pitágoras y el número

Una vez descrito el descubrimiento intelectual de la razón y/o del logos por parte de Heráclito y del primer intento de caracterización plenamente metafísica a través de la doctrina del ser incoada por Parménides, se hace necesaria la pregunta acerca de una mística que supone un nuevo acercamiento a este problema. Se trata de la empresa de Pitágoras. Aunque tradicionalmente se estudia antes de Parménides, su vida y su obra se sitúan al mismo tiempo y en el mismo ámbito geográfico: el sur de Italia, también conocido como la Magna Grecia.

¿Fue Pitágoras un filósofo? La respuesta es controvertida. Para María Zambrano, Pitágoras, al contrario que Aristóteles, estuvo a las puertas de la filosofía, pero nunca osó entrar. De lo que no se duda es del carácter religioso de sus doctrinas, que, por otra parte,

29 Cfr. Eggers Lan, C. (ed.). (1978). *Los filósofos presocráticos.* Madrid: Gredos, p. 404.

calaron hondamente en el pensamiento griego y helenístico[30].

Pitágoras es prototipo del filósofo sabio. Sin embargo, no escribió nada. Es difícil encontrar su pensamiento más auténtico entre toda la cantidad de fragmentos que en la literatura antigua hablan de él, pero se puede lograr, por lo menos, en lo que respecta a sus grandes principios.

Uno de los acuerdos indiscutidos es que en Pitágoras se dan y combinan dos intereses: el místico y el científico. Otro es el de la relación de su doctrina con el orfismo. Pero ¿en qué condiciones?

Respecto a lo primero, hay que afirmar que el ideal ético y religioso de Pitágoras es la simplicidad[31]. La razón de sus célebres *akoúsmatas* («cosas oídas») y de los enigmáticos *symbola* («contraseñas»), que para María Zambrano constituyen un catecismo, es esa: ofrecer de modo sintético verdades más o menos evidentes, pero necesarias para vivir armónicamente. Pero la simplicidad propuesta es reflejo de alguna otra. En concreto, de aquella que se alcanza por el conocimiento filosofico-científico. Se trata de una armonía y de una razón numérica que se entienden como el principio del orden de las cosas[32]. Este orden se contempla perfectamente en las escalas tetracordales. No parece que la explicación matemática del orden de los sonidos sea un descubrimiento pitagórico. Lo que sí descubrió Pitágoras fue el reflejo cósmico de la música. Por eso, la música es prueba del orden del mundo y también de la armonía de las esferas celestes. Si la música es número y, a la vez, reflejo

30 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos,* p. 318.

31 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*p. 393.

32 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*, pp. 310-314.

del orden cósmico, no es nada aventurado afirmar que la razón que dota de inteligibilidad al Universo es el número.

Sobre la relación de Pitágoras y el orfismo se puede hacer también una serie de precisiones[33]. La fundamental es que se trata de una relación con diferencias. Por ejemplo, los órficos encontraban la sabiduría en el escrutinio de determinados libros auténticos y autorizados –escritos por el mismo Orfeo–, mientras que los pitagóricos rehuían la palabra escrita. Además, los seguidores de Pitágoras constituían un grupo o secta. Sin embargo, los practicantes del orfismo eran personas individuales que buscaban la purificación individualmente. Por tanto, es mejor pensar que orfismo y pitagorismo son «movimientos religiosos que tomaron prestadas ideas y prácticas mutuamente»[34].

María Zambrano es consciente de esta relación y, por eso, afirma que su propuesta de razón, de logos o de racionalidad es eminentemente órfica y pitagórica[35]. Es posible pensar que fuese ella quien realizara una síntesis completa de estas dos corrientes[36], integrándolas en un contexto neoplatónico y cristiano.

Simplicidad y número se combinan en el pensamiento de María Zambrano con misterio, necesidad de purificación y continuo cambio: Orfeo, Pitágoras y He-

33 Cfr. Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*, p. 298.

34 Kirk, G. S., Raven, J. E., & Schofield, M. *Los filósofos presocráticos*, p. 298.

35 Cfr. Zambrano, M. (1986). *De la Aurora*. Madrid: Turner, p. 123. (En adelante, *A*).

36 María Zambrano es una buena lectora y gusta de acercarse a las obras de autores considerados como heterodoxos en los ámbitos filosóficos de la primera mitad del siglo XX. Particularmente queridas son las obras del islamólogo francés Massignon y las del poeta e historiador Ghycka, especialista en la ritualidad pitagórica. También se sirve de la obra del sacerdote y arabista zaragozano Asín y Palacios. En estas lecturas, encuentra la base para realizar su síntesis. Cfr. Moreno Sanz, J. (2004). *La razón en la sombra. Antología crítica. María Zambrano.* Madrid: Siruela, p. 712. En la actualidad, una relación tan estrecha entre pitagorismo, orfismo –y, en muchos casos, también, cristianismo– está puesta en duda.

ráclito, bajo el mismo techo. Zambrano ha conseguido un diálogo fecundo entre estos tres pensadores. Por eso, afirma que una doctrina órfica como es la vivencia angustiosa del tiempo fue racionalizada por Pitágoras. Así, la principal aportación de este sabio hubiera sido incorporar el número armonizador al tiempo, superando y conservando a la vez el fecundo y devorador *apeiron* de Anaximandro[37].

2. Aristóteles, «el filósofo del logos»

Para Zambrano, Aristóteles es lo opuesto a Pitágoras y los pitagóricos. Es el primero que reduce el logos a la identidad del ser y con ello inaugura la historia de la filosofía en cuanto olvido –unas veces voluntario, otras no– del origen[38]. Esta lectura de Aristóteles la aprendió de Zubiri, quien comparaba al filósofo griego con Hegel, asimilando exactamente la problemática que cada uno representa[39]. Además, como se ha visto en el epígrafe anterior, la aproximación de Zambrano a Pitágoras tiene sus peculiaridades: mientras que son pocos los autores que hablan del pitagorismo como un movimiento racional homogéneo, ella es capaz de diseñar un itinerario completo y complejo de esta corriente.

María Zambrano esboza una nueva articulación de la filosofía que tiene como elemento irrenunciable la inversión de Aristóteles[40]. A lo largo de sus obras, queda

37 Cfr. Zambrano, M. *HD*, p. 90.

38 Un posible contraste entre el pensamiento de Zambrano y el de Heidegger es este: la primera habla de un 'olvido del origen'; el segundo, de un 'olvido del ser'. La pregunta es si a pesar de una conceptualización distinta, no están hablando de lo mismo.

39 Cfr. Zambrano, M. *HD*, p. 86, nota 1.

40 No he encontrado esta expresión en la obra publicada de María Zambrano, aunque sí queda atestiguada su conveniencia en la crítica de Aristóteles, que realiz

patente, en clara referencia a la alegoría platónica, que es necesario un regreso a la «caverna»[41]. Es decir, una vuelta a lo que ella llama mundo real y que está compuesto por una pluralidad de siluetas irresueltas. Estas siluetas parecen cercanas a los esquemas numéricos en armonía que, según Pitágoras, sostienen la realidad en la que se mueve el alma humana. Invertir el pensamiento aristotélico supone romper con toda forma de pensamiento racionalista, caracterizada por la primacía de lo «uno», lo «inmóvil», lo «abstracto» y lo «analítico». Resulta llamativo cómo Zambrano no distingue entre el realismo de corte aristotélico y el idealismo moderno, sino entre el racionalismo que se apoderó de la filosofía a partir de Aristóteles y el realismo de lo plural propio del logos de Heráclito y del número/tiempo de Pitágoras[42].

La inversión de Aristóteles supone un nuevo enquiciamiento[43] del pensar humano. Si la *Metafísica* de este filósofo culmina con una razón universal entendida como «primer motor inmóvil», que habita en el confín de las esferas celestes, Zambrano postula un nuevo motor, esta vez móvil y presente en el mundo de los hombres. Es el pálpito de lo real y se comprende como aliento, conato[44], sueño. Reconocer este punto de partida es el comienzo

y en los atisbos de su nueva forma de razón o razón poética. En todo caso la formulación de la «inversión de Aristóteles» aparece en la obra más extensa que se ha escrito sobre *El hombre y lo divino*. Su autor, Jesús Moreno Sanz, es el encargado de la edición de las Obras Completas de Zambrano. Cfr. Moreno Sanz, J. (2008). *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano. El eje de El hombre y lo divino, los inéditos y los restos de un naufragio*. Madrid: Verbum, tomo IV, p. 324. (En adelante *LO*).

41 Cfr. Moreno Sanz, J. *LO,* tomo IV, p. 324.

42 Cfr. Zambrano, M. *HD*, pp. 87 y 89.

43 Cfr. Moreno Sanz, J. *LO,* tomo IV, p. 325.

44 Conato o *connatus* en clave leibniciana, como queda bien justificado en Andreu Rodrigo, A. (2010). «Fundamentación teológica de la razón poética», en *Aurora* nº 11, p. 15.

de otra metafísica: la metafísica existencial[45]. Esta nueva –y antigua, a la vez– ciencia primera se entiende como una vía positiva que no rechaza las razones de los poetas y de los místicos, sino que se constituye en el diálogo profundo con estos[46]. Frente al naufragio del logos protagonizado por Aristóteles y que toma forma de un suicidio en la luz, María Zambrano propone una nueva forma de pensar: el pensar auroral.

El objeto de este epígrafe es mostrar este juego de relaciones y contraposiciones. Por ello, discurre desde una breve exposición de las claves del pensamiento aristotélico con las que Zambrano entra en discusión (el ser, la esencia, la sustancia, la definición, el tiempo y Dios), hasta la comparación que Zambrano establece entre Aristóteles y Pitágoras en uno de los capítulos más ricos y discutidos de *El hombre y lo divino,* titulado «La condenación aristotélica de los pitagóricos». En él, ya comparecen los grandes temas de su propuesta de racionalidad. Para concluir, será necesario analizar la validez de la comparación zambraniana.

2.1. La esencia es el logos

¿Qué entiende Aristóteles por esencia? Una interpretación canónica es la que afirma que la esencia es una serie de propiedades necesarias que poseen las cosas. Su necesidad no depende del modo que tiene el ser humano de expresarlas, sino de algo que reside en las cosas mismas. Esta idea se encuentra en la *Metafísica*[47] y

45 Cfr. Moreno Sanz, J. *LO,* tomo IV, p. 328.

46 Cfr. Moreno Sanz, J. *LO,* tomo IV, p. 327.

47 En esta sección, las citas de la *Metafísica* corresponden a la edición de Ross (1924). Las traducciones son de la edición de Gredos (1994), realizada por Tomás

supone un planteamiento filosófico original: Aristóteles busca el conocimiento de las cosas propio de los sabios, de los que conocen el porqué de algo. Pero no se va a detener ahí. El objeto de la metafísica no será la causa particular de algo particular, sino la causa más universal de todo lo particular. Es decir, esta ciencia –primera y buscada– se caracteriza por su universalidad y parte de «lo que es, en tanto que algo es»[48]. Esta fórmula no significa la mera existencia de los objetos ni que exista un objeto llamado así. Se trata, más bien, de la predicación: «Todo lo susceptible de ser caracterizado por un predicado»[49]. En esto se asienta la posibilidad de ser de distintas maneras, que Aristóteles expresa mediante su doctrina de las categorías[50]. Dentro de este catálogo de los diez modos más fundamentales de ser esto o aquello, destaca la distinción fundamental entre la primera categoría –sustancia– y las demás. La sustancia tiene un carácter fundamental. El resto de modos de ser (cantidad, cualidad, tiempo, lugar...) sólo pueden ser modos de ser de la sustancia. En pugna con Platón, Aristóteles afirmará que no existen los predicados de modo independiente ni hay un mundo separado para ellos. En este sentido, se afirma que existe una prioridad ontológica: la de la sustancia[51].

Calvo Martínez.

48 Aristóteles. *Met. IV,* 1003a 21.

49 Para esta exposición voy a seguir la síntesis de Gómez-Lobo, A. (1996). «Exposición breve de la metafísica aristotélica», en *Estudios Públicos*, 62, pp. 309-327.

50 La sistematización de las categorías que realizó Aristóteles ha resultado fundamental para el desarrollo de la filosofía en dos sentidos. Por una parte, desde su perdurabilidad histórica, reafirmada por su uso en el contexto escolástico. Por otro, más formal, debido a que otros grandes filósofos han creado nuevos elencos de categorías. Como se verá a lo largo de este trabajo, Kant, Dilthey y Ortega ofrecieron los suyos.

51 Cfr. Vigo, A. (2006). *Estudios aristotélicos*. Pamplona: Eunsa, p. 52.

La palabra *sustancia* traduce el término griego *ousía,* que a su vez posee relación semántica con el verbo *eínai,* «ser». Los sentidos que posee son varios: puede entenderse como su esencia, como el universal bajo el que cae, como su género o como su sustrato. Para entender estas cuatro posibilidades no hay que olvidar el modelo de composición que propone Aristóteles: materia y forma. Desde él, podrá negar que la sustancia sea el sustrato (más cerca de la materia que de la forma) y que lo sea el universal o el género (pues la sustancia es algo propio y peculiar de algo). Ante esto, sólo cabe una posibilidad: la sustancia deberá ser algo que es sujeto de predicaciones, que constituye algo definido y que, por ser propio de un individuo, es también singular. Estas condiciones las reúne el concepto de esencia.

La noción de esencia es correlativa a la de definición. Por eso, Aristóteles afirma que sólo tienen esencia aquellas cosas cuyo logos o expresión verbal es una definición[52]. Es decir, sólo las sustancias tienen esencia y no la tienen los accidentes ni los compuestos de sustancia y accidente. Seguidamente, Aristóteles muestra cómo cada cosa es su esencia y que ésta está constituida por la forma, *eídos*, de cada cosa. Aristóteles ha conseguido relacionar íntimamente una serie de conceptos que resultarán vitales para los desarrollos filosóficos –y teológicos– posteriores: ser, sustancia, esencia y forma. Sin embargo, todavía debe responder a una pregunta: ¿la sustancia es causa?

Aristóteles intenta mostrar cómo la *ousía* es principio, es decir, responde a la pregunta «¿por qué?». No se trata de preguntar por qué este cuerpo humano es un cuer-

52 Cfr. Gómez-Lobo, A. «Exposición breve de la metafísica aristotélica», p. 316.

po humano, sino por qué este cuerpo es humano. Y la respuesta es la forma singular. Así, concluye que la *ousía* de cada cosa es su forma: «la causa primera de su ser»[53]. Esto no significa que la forma produzca la existencia de algo. Para entender el papel de la forma en el compuesto es preciso recurrir a otro de los sentidos del ser de los que ya habló antes: ser algo en potencia (*dýnamis*) y ser algo en acto (*enérgeia*, *entelécheia*). Estas nociones le permiten solucionar algunas de las dificultades que conlleva la comprensión de la forma[54].

En primer lugar, la forma no es un elemento adicional. «La forma de la sílaba BA no es una tercera letra»[55]. Es verdad que no es del mismo tipo que la materia, pero no es totalmente ajena. Se pude decir que la forma realiza las posibilidades de la materia. Es acto. Con esta afirmación queda consagrada una de las tesis fuertes del aristotelismo: la prioridad del acto sobre la potencia[56]. Se trata de una prioridad completa: ontológica, cronológica y también gnoseológica[57]. Es decir, tanto en el orden del ser, como en el del conocer. De tal modo que, si ser es ser algo definido, conocer es conocer el logos o fórmula definitoria de ese algo. Tanto lo uno, como lo otro, incorporan necesariamente el *télos,* el fin al que tiende ese algo: su perfección, su acto. La sustancia, la esencia, la forma lo dan a conocer. De algún modo, Aristóteles convirtió el *eídos* en *ousía*[58].

53 Aristóteles, *Metafísica,* 1041b 28.

54 Cfr. Gómez-Lobo, A. «Exposición breve de la metafísica aristotélica», p. 317.

55 Gómez-Lobo, A. «Exposición breve de la metafísica aristotélica», p. 317.

56 Cfr. Aristóteles, *Metafísica,* 1049b 4-1051a 3.

57 Cfr. Vigo, A. *Estudios aristotélicos,* p. 85.

58 Esta identificación es vital en la exposición que Fernando Inciarte realiza acer-

Una vez diseñada esta serie de prioridades, se hace necesaria la pregunta acerca de la relación entre la realidad y el decir sobre la realidad. Para Aristóteles no cabe duda: la realidad es el fundamento de todas las convenciones comunicativas[59]. Es decir, la esencia se expresa en el lenguaje y no es construida por las relaciones intersubjetivas de los seres humanos. El logos, entendido aquí como decir, es la mediación entre la subjetividad humana y la objetividad de la realidad. Como bien señala Hernan Zucchi, «es como el medio en que la revelación de las cosas coincide con la intencionalidad de la conciencia [...]. Desde el punto de vista de la conciencia, el logos es su expresión, desde el punto de vista del ser, es su apertura o manifestación. Pero, ni se reduce a aquél ni se somete a ésta»[60]. El lenguaje es entonces el lugar de la epifanía de lo real y condición necesaria para que el ser humano lo comprenda. Algo que, en principio, debería aceptar María Zambrano.

¿Cuál es el sentido de la esencia en el nivel lógico conceptual? Aristóteles ya había dicho que la esencia se enuncia a través de la definición[61]. Ésta manifiesta la necesidad propia del ente asequible al intelecto humano. Sólo sobre la definición cabe construir un saber verdadero. La esencia, que tiene por correlato la definición, es una unidad objetiva de significación, es algo inmaterial, presente en la estructura de sentido de la realidad y que dota al lenguaje de arraigo en lo real[62].

ca de la actualidad de la Metafísica de Aristóteles. Como se verá María Zambrano no se hace cargo de ella.

59 Cfr. Gómez-Lobo, A. «Exposición breve de la metafísica aristotélica», p. 309.

60 Zucchi, H. (2000). «Estudio introductorio», *Metafísica*. Barcelona: Sudamericana, pp. 24-25.

61 Cfr. Aristóteles, *Metafísica,* 1017b, 20-25.

62 Cfr. Romano Rodríguez, C. (2004). «Aristóteles: realidad y lenguaje», en

Quizá está aquí lo que para Zambrano es inaceptable: reducir la razón a un más acá y separarlo progresivamente de su origen.

El compuesto sustancial, lugar de las formas que dan sentido y razón a las distintas realidades particulares, muestra cómo el lenguaje no sólo es producto de la convención humana. Así se puede comprender que definir y, por tanto, dar nombre son un acto radical, pues comprometen la realidad[63].

Esto resulta vital para el buscado diálogo social, para la acción comunicativa despojada de intereses. «Si las palabras pudieran significar cualquier cosa, sería imposible comprender un discurso proveniente de un lugar alejado en el tiempo y en el espacio. Sería entonces imposible la comunicación»[64].

Una vez examinado el sentido de las principales nociones de la filosofía de Aristóteles relevantes para este trabajo, es necesario enfrentarlas con la crítica de Zambrano.

2.2. Aristóteles contra Pitágoras

Como ya se ha señalado, en *El hombre y lo divino,* María Zambrano escribe un capítulo con el título «La condenación aristotélica de los pitagóricos»[65]. En él se establece una comparación de extraordinaria dureza entre estos dos modos de pensamiento. Esta contraposición constituye una de las primeras caracterizaciones del intento zambraniano de una nueva forma de razón caracterizada por su inclusividad. Por eso, conviene analizar

La lámpara de Diógenes. Revista semestral de filosofía, enero-junio, 47-55, p. 54.

63 Cfr. Romano Rodríguez, C. «Aristóteles: realidad y lenguaje», p. 54.

64 Romano Rodríguez, C. «Aristóteles: realidad y lenguaje», p. 55.

65 Zambrano, M. *HD*, pp. 86-125.

con suma cautela el capítulo mencionado, atendiendo a la valoración que la misma Zambrano hace de él:

> «La condenación aristotélica de los pitagóricos» me parece lo más difícil que he escrito, hasta tal punto que, a veces, lo leo y no acabo de entenderlo, porque eso sí, ahí sí, hay pensamiento[66].

María Zambrano establece un parangón perfecto entre las nociones aristotélicas de definición, sustancia, juicio y logos. Aristóteles aparece como el padre de esta terminología tan fecunda en la historia de la filosofía. Junto a esto, Zambrano afirma que ser y logos son para Aristóteles realidades completamente intercambiables. Por esta identificación entre palabra y realidad, entre definición y ser, entre idea y cosa no dudará en llamarle el «*Hegel* de la antigüedad» o, incluso, el «antagonista»[67]. En este último caso, respecto a Pitágoras y Heráclito. Así, María Zambrano puede llegar a afirmar que la quiebra de Aristóteles respecto a éstos es fundamental, pues «sólo si el ser es logos, la filosofía puede existir»[68]. Es decir, para Zambrano, Aristóteles se sirve de esta identificación para construir la filosofía del modo en que se ha desarrollado hasta bien entrado el siglo XX. Sin embargo, la identidad entre ser y logos como definición esconde una trampa, una traición a la realidad plural. Zambrano quiere mostrarla y dar así el primer paso para construir la buscada metafísica de la experiencia[69].

El primer foco de la crítica de Zambrano hacia Aristóteles es la noción de sustancia. Para ella, la sustancia

66 Zambrano, M. (2014). «A modo de autobiografía», en *Obras Completas VI*. Barcelona: Galaxia Gutenberg, p. 721. (En adelante, *OC*).

67 Zambrano, M. *HD*, p. 87.

68 Zambrano, M. *HD*, p. 87.

69 Cfr. Moreno Sanz, J. *LO,* tomo IV, p. 328.

sólo beneficia al ser humano, en cuanto que a partir de ella puede cumplir su vocación de habitar en el mundo, salvando las apariencias[70]. Esta opción destruye la contradicción vital que es el constitutivo de una realidad que sólo puede comprenderse como vida y acontecer. En definitiva, Aristóteles, al rechazar la pluralidad dada por el tiempo, opta por lo estático. Fija la realidad a un espacio. Es la primera condena aristotélica sobre los pitagóricos: «lo espacial vence a lo temporal». El ser humano sólo es capaz de dominar el espacio y, por eso, rechaza el tiempo como lo incontrolable. No es que lo oculte, sino que lo hace desaparecer, construyendo un modo de conocer que no lo necesite.

Aristóteles, al fijar las esencias, decide con su metafísica algo que todos los pensadores anteriores, incluido su maestro Platón, habían respetado y que en la segunda mitad del siglo XX ha sido retomado en el pensar posmoderno: los indecidibles[71].

La crítica de María Zambrano continúa estableciendo una serie de oposiciones entre Aristóteles y los pitagóricos. Con la victoria de la serie aristotélica, a través de la esencia o de la forma, ya no ideal, sino plástica y presente en las cosas, se ha conseguido poner «la identidad a salvo»[72], pero el coste ha sido muy grande: ha sido desprendida de las cosas, de modo que «una vez que les

70 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 88.

71 Para Derrida la filosofía se basa en oposiciones binarias: bueno/malo, puro/impuro, simple/complejo. En el fondo de estos juegos, yace la oposición entre *logos* (palabra escrita) y *phone* (voz). El logos es para los postmodernos el signo del dominio. La imposición de una opción frente a otra. Los filósofos han decidido unilateralmente qué es lo que hay que privilegiar en estos binomios. María Zambrano no hace una crítica de estas características: no elimina el logos, sino que pretende rescatarlo de una forma de identidad estática, para abrirlo a la vida.

72 Zambrano, M. *HD,* p. 94.

asegure el ser, ese puro ser ha de serles sustraído»[73]. Es una aparente contradicción, pero es el núcleo de la crítica zambraniana: el mundo de Aristóteles subsiste, pero no tiene vida. El coste de la identidad ha sido demasiado alto.

¿En qué consiste esta fatal decisión de Aristóteles? En primer lugar, se trata de optar por el espacio. Sólo en él puede reinar lo humano por encima del misterio y de lo divino. No en vano en este esquema lo divino es inmóvil y está lejos, fuera de lo que constituye al ser humano y a la realidad. En segundo lugar, lo espacial cobra el sentido de sustancia. La sustancia es lo susceptible de definición y, por tanto, de juicio. A través de este, el ser humano impone sus reglas o cuadra la realidad según sus necesidades. Inmediatamente, la sustancia –como lo definible– se convierte en la razón o en el logos. Este logos es captable mediante el concepto y el resto de operaciones de la razón/facultad. Su forma privilegiada es la palabra[74].

En último término, María Zambrano denuncia cómo «Aristóteles salvó la realidad de las cosas de este mundo, limitándolo y encerrando cada cosa en sí misma en cuanto es posible, rescatándola de la alteridad»[75].

El otro paradigma es el de los vencidos. El de los pitagóricos condenados por el pensamiento de Aristóteles. Pitágoras descubrió el alma y un alma viajera. Esto sólo es posible teniendo al tiempo por la sustan-

73 Zambrano, M. *HD,* p. 94.

74 Zambrano contrapone palabra a voz. La palabra es una de las consecuencias nefastas del concepto y de la definición. La voz, por el contrario, es actitud, atención: una primera forma de conciencia todavía religiosa. Cfr. Zambrano, M. *HD*, p. 57.

75 Zambrano, M. *HD,* p. 95.

cia de las cosas[76]. El tiempo sólo puede estar en manos de los dioses, por eso el tiempo es sagrado. Entender que el tiempo es lo sustantivo tal y cómo lo hicieron Pitágoras y sus seguidores tiene para Zambrano una importante nómina de ventajas. La fundamental es el rescate de la vida y de su encanto, frente a la fijación de la sustancia y de su forma espacial que postuló Aristóteles. La forma de lo sujeto al tiempo, no puede ser una definición. De hecho, no hay límites que definan. Pues, en lo espacial vence el cambio y en lo temporal, la apertura a la finalidad. Con esta visión, se recupera el sentido genuino de logos tal y como lo descubrió Heráclito: como una contradicción vital inasible, sólo captable a través de un acercamiento sacerdotal, dirá Zambrano. Cuidado, no se trata del reino de la no identidad, sino del de la *identidad precaria*. Esta matización será fundamental para los desarrollos posteriores y la comprensión de la noción de logos mediador y poético.

¿Cuál es la valoración final de Zambrano respecto del aristotelismo? La respuesta a esta cuestión pasa por enunciar en un primer momento que la opción desde la que mira María Zambrano es el pitagorismo. Ya ha tomado partido. Así se comprende que afirme que, en el caso de Aristóteles, «la filosofía aparece como el primer pragmatismo»[77]. Teniendo en cuenta esta afirmación, resulta vano mentar la distinción aristotélica entre razón teórica y razón práctica: todo es lo mismo, un ejercicio de dominio[78].

76 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 96.

77 Zambrano, M. *HD,* p. 98.

78 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 99.

Por el contrario, el pitagorismo aparecerá desde entonces como «lo otro»[79]. María Zambrano presenta dos itinerarios distintos del pensar humano o dos actitudes: una interesada y otra religiosa. La primera es el método de Aristóteles y los resultados obtenidos por él. La segunda es la fe pitagórica. La valoración es la siguiente:

> Lo decisivo fue el cambio de actitud que le situó en el lugar del hombre que ha de pensarlo todo por sí mismo, humanamente sin 'inspiración' ni servidumbre a los dioses, sin compromiso de 'salvar almas'; sin más compromiso que el de llevar la pretensión del conocimiento a su plenitud[80].

María Zambrano continúa su contraposición indagando el principio o la naturaleza de estas dos actitudes, más que intelectuales, humanas. En el caso de Pitágoras, «su actitud originaria debió ser la de responder»[81]. Responder a lo que ella denomina «una llamada de lo alto», de lo sagrado. Por eso, al final, y en el caso de Pitágoras y sus seguidores, la respuesta matemática a la realidad se convierte en una fe. La actitud de Aristóteles es, por el contrario, la de interrogar. Su pregunta es sobre el qué y sobre el por qué. Y la respuesta viene dada: la sustancia y su definición. De modo que «definir es la forma intelectual máxima de la decisión, de la voluntad»[82].

Con esta variedad de inicios, quedan configuradas las dos actitudes de las que se ha hablado. La actitud aristotélica toma la forma de la acción y a ella se llega por el aprendizaje. Su fin es determinada forma de vida contemplativa. La que se mueve en las coordenadas de lo

79 Zambrano, M. *HD*, p. 98.

80 Zambrano, M. *HD,* p. 101.

81 Zambrano, M. *HD,* p. 104.

82 Zambrano, M. *HD,* p. 104.

intelectual. La actitud pitagórica, por el contrario, tiene las características de la pasión, de lo dado y de lo recibido. Su aprendizaje es una iniciación religiosa y su fin es la experiencia extática. Sobre estas caracterizaciones, María Zambrano llega a afirmar que «en Aristóteles la decisión filosófica no conoce límites»[83] o que la agresividad es la principal «característica del pensamiento aristotélico»[84].

Los pitagóricos, siempre para María Zambrano, al hacer del número el principio de la armonía universal, abren la reflexión del ser humano a distintas formas de conocimiento, aunque dos son primordiales: la música y la poesía. El número hace que en todo se haga presente la armonía total de las esferas: hace que en todo aparezca, como un esquema constitutivo, la armonía buscada mística, moral, científica y filosóficamente. Por el contrario, Aristóteles, «el filósofo del logos», muestra cómo la palabra/definición que recoge las esencias es la razón captable por la filosofía. De algún modo, el logos es una relación metódica entre el ser y el sujeto, tal y como aparece en el *Órganon* y en el resto de sus obras.

El ser se halla presente en las cosas, en la sustancia, se encuentra hecho carne, afirmará Zambrano. Carne de definición que se encuentra fecundando la realidad. Pero esto presenta una serie de problemas insolubles para la filosofía académica. El principal es que no todo lo real es uno e idéntico, no todo aparece configurado y existente de acuerdo con una razón suficiente. Aristóteles, con su esquema de sustancia y accidentes, logra «salvar las apariencias» y lo hace de acuerdo con una idea espacial de ser humano que hace de la plasticidad del universo un

83 Zambrano, M. *HD,* p. 119.

84 Zambrano, M. *HD,* p. 119.

espacio sagrado, pero estático. Para llegar a este espacio sacro es necesario un método, que el mismo Aristóteles presenta. Pero el método es para la mente y olvida la vida[85]. Sólo así, se puede fundamentar un orden ontoteológico perfecto.

Por el contrario, Pitágoras y los pitagóricos no han sucumbido a la tentación de ocultar las apariencias. Mediante las ideas de número y armonía, han conservado la realidad tal y como se da: en perenne metamorfosis[86]. En este paradigma no se pone al ser humano en el papel protagonista. Este lugar lo ocupa la divinidad y, frente a la espacialidad del ser y la sustancia, aparece el tiempo como lo sagrado. En este caso, lo sagrado se entiende como la categoría más profunda del autocomprenderse como ser humano, como persona; al mismo tiempo que los enigmas, incómodos para cualquier ejercicio científico, se convierten en misterios que sustentan y alientan la vida del hombre como poseedor de una razón de mediación. A la divinidad, en medio de un tiempo sagrado y envueltos en el misterio, no se accede con un método, sino con un catecismo fácilmente recordable –conviene no olvidar que Pitágoras no escribió, sino que creó estribillos para que sus seguidores aprendieran de memoria y transmitieran–. La fuente, el medio y el fin de este conocer en sabiduría es la vida, que aparece en toda su unidad y diversidad.

Como resumen de las diferencias de estas dos visiones, según la caracterización de Zambrano, se puede afirmar que, mientras para los pitagóricos el logos es el número,

85 Cfr. Zambrano, M. *HD,* pp. 88 y 93.

86 Cfr. Zambrano, M. *HD,* pp. 94 y 95.

para Aristóteles lo es la definición[87]. Así, el ser vence al tiempo y se consagra la identidad estática. Por el contrario, para Pitágoras y sus seguidores, por encima del ser, se sitúa el tiempo. Este tiempo en su devenir manifiesta el cambio. Por lo tanto, en lugar de la identidad, lo que caracteriza a la realidad es el cambio, entendido no como una eliminación de la sustancia, sino como armonía de contrarios en el desarrollo y la unidad profunda de cada cosa[88], como cierta precariedad, como una identidad precaria.

El tiempo como número y como posibilidad de armonía de lo que cambia se convierte de este modo en la sustancia de las cosas y en constitutivo del alma de las personas. Un alma sujeta o configurada por el tiempo es un alma viajera. En el caso de los pitagóricos, un alma que transmigra[89].

Mientras que Aristóteles no acepta la idea de la transmigración, sí que hace suya la de alma y la sistematiza[90]. Por eso, Zambrano afirma que la realidad del alma se la debe a los pitagóricos, aunque no lo reconozca.

2.3. Examen de la crítica de Zambrano a Aristóteles

Tras haber expuesto la crítica de María Zambrano a Aristóteles y su propuesta de una filosofía de la vida y la creencia, es necesario preguntarse por la validez de esta contraposición. Lo primero que ha de tenerse en cuenta es que Zambrano parece que se opone a una interpreta-

87 Cfr. Zambrano, M. *HD,* pp. 93 y 94.

88 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 94.

89 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 115.

90 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 119.

ción del pensamiento aristotélico de corte esencialista, es decir, matizado totalmente por las doctrinas escotistas que tanto influyeron en las lecturas modernas de la metafísica de Aristóteles. Sin embargo, esto no es Aristóteles: es un aristotelismo y ni siquiera es el mejor[91]. En apoyo de esta afirmación viene el testimonio de Agustín Andreu, quien considera que la crítica zambraniana va dirigida en este caso no a Aristóteles –a quien reconoce un gran bien: el de haber intuido o sentado las bases para aceptar la encarnación del Logos–, sino a los aristotélicos[92].

Fernando Inciarte ha explorado la validez de la propuesta aristotélica, liberándola de las interpretaciones posteriores que no hacen justicia a los contenidos de la *Metafísica* y de la *Física*, entendidos como un conjunto. Su trabajo constituye, al mismo tiempo, un examen sobre la actualidad de Aristóteles y puede constituir el fundamento de una respuesta a la crítica zambraniana, que ayude a comprender cuáles son sus logros y cuáles sus límites. La propuesta de Inciarte va a servir como plantilla para esta sección.

María Zambrano entiende que, desde Aristóteles, la historia de la filosofía es una recapitulación o un catálogo de seres inertes con un fin pragmático: el dominio. Desde esta comprensión, afirma que Aristóteles identificó la idea y la cosa, la palabra y la realidad. Sin embargo, ¿forma esto parte de la propuesta aristotélica? Es cierto que

91 Con frecuencia, las críticas que tildan a la metafísica aristotélica de estática se refieren a ciertos desarrollos posteriores. No a los tomistas, sino, sobre todo, a los de corte esencialista que adquieren carta de naturaleza con Escoto y que penetran en la modernidad a través de Suárez. Por ejemplo, cuando Kant propone una nueva visión de la relación entre sustancia y accidentes, lo que está haciendo es recuperar una idea aristotélica perdida en la modernidad. Cfr. Inciarte, F. (2004). *Tiempo, sustancia y lenguaje. Ensayos de metafísica.* Pamplona: Eunsa, pp. 71 y 73. María Zambrano, al criticar a Aristóteles, está dando realce a ideas verdaderamente aristotélicas, perdidas en ciertos aristotelismos.

92 Cfr. Andreu Rodrigo, A. *María Zambrano. El Dios de su alma*, pp. 3 y 69.

el ser es el logos que permite dar cuenta de la realidad en toda su complejidad. Pero que se relacionen estos dos términos no quiere decir que sean intercambiables. El primero dice de la realidad y el segundo del conocimiento y de la comunicación. Es indudable que Aristóteles mantiene una primacía de la realidad sobre el conocer, aunque los principios del ser y los principios del conocer pertenezcan a la misma ciencia[93]. De no ser así, la realidad no sería significativa: no cabría más que un infinito de acercamientos a las cosas[94]. O lo que es lo mismo, el relativismo y, consecutivamente, el escepticismo. De que se establezca esta relación depende el orden en el lenguaje que permite el diálogo y la comprensión.

Pero María Zambrano sigue afirmando que Aristóteles identifica el ser con la idea y con la definición. No ha tenido en cuenta los distintos planos en los que se desarrolla la argumentación metafísica. Para ella, existe un solo modo de entender la definición. Ésta consiste en mostrar la identidad de las cosas, que radica en una esencia estática e inamovible, independiente de la vida. Sin embargo, Aristóteles distingue entre identidad real e identidad ideal[95]. Esta última es la que aparece en el concepto, pero no se puede confundir con la rica identidad de lo que existe realmente. En definitiva, Zambrano atribuye a Aristóteles un error que no cometió: el error del esencialismo de corte escotista. Al criticar a Aristóteles, está denunciando la isometría que caracteriza a la metafísica de Duns Escoto: el ser es la idea y es lo que es

93 Cfr. Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 18.

94 Cfr. Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 20.

95 Cfr. Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 38.

posible[96]. Es la prioridad de las esencias, del conocer, por encima de la realidad. Es la cristalización de la vida o la cosificación absoluta. Pero esta visión nunca la mantuvo Aristóteles.

María Zambrano, al partir de este equívoco, no puede ofrecer la verdadera imagen del aristotelismo. Por ejemplo, afirma que el mundo de Aristóteles subsiste, pero no tiene vida. Esto sólo pasa en el orden de los conceptos que son, por su propia naturaleza, intemporales. Sin embargo, para las sustancias –las que gozan de una identidad real y concreta– subsistir no significa una existencia monolítica e inalterable, una lucha o una persistencia a pesar del tiempo. Subsistir consiste en ir cambiando, adquiriendo nuevas propiedades. Esto, sólo puede entenderse trayendo a colación el hecho de que la sustancia sólo difiere realmente de sus accidentes en el orden del conocer. En la realidad, la sustancia está siendo continuamente modificada por unos accidentes que son indiscernibles de ella misma[97].

¿Es la noción aristotélica de sustancia la expresión de un intento de fijar las esencias con el ánimo de dominar un mundo que se escapa a las capacidades del ser humano? María Zambrano piensa que sí y que, además, supone una alteración perversa de una realidad que sobrepasa misteriosamente al ser humano. Para responder a esta crítica es necesario volver nuevamente a la cuestión de la definición que, como ya se ha señalado, sirve de prueba para saber lo que es una esencia: esencia es lo que se contiene en la definición. Para un pensador de corte realista, la de-

96 Si se entiende la esencia inteligible como la realidad de las cosas, vuelve a aparecer un problema antiguo, el de los universales. Cfr. Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* pp. 72 y 80.

97 Cfr. Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 39.

finición muestra el género y la diferencia específica que caracterizan y distinguen a una determinada cosa. Sin embargo, Fernando Inciarte no duda en corregir a quienes piensan que la esencia de «hombre» se capta en la definición «animal racional». La definición se encuentra en la diferencia. «La definición de hombre es simplemente racional» o, lo que es lo mismo, «en metafísica, a un género no se le añade desde fuera una diferencia específica, sino que es el género mismo el que está diferenciado»[98]. Nuevamente se hace necesario precisar que la separación entre género y especie no es real, sino abstracta. Y esta diferencia no es de contenidos o propiedades, sino de modos de ser.

Es una mala comprensión de Aristóteles afirmar que «lo que garantiza la identidad del sujeto de propiedades es una esencia inerte y estática»[99]. Por otra parte, es la propia estructura del lenguaje y, en último término, de la comunicación, quien hace necesaria la aceptación de sustancias «como sujetos de propiedades relacionadas sólo *per accidens* entre sí»[100].

Pero ¿pueden cambiar las esencias? Se ha visto que, en sintonía con Aristóteles, la sustancia cambia. El problema es más bien admitir que las esencias puedan hacerlo. Esto sólo se puede entender afirmando que sustancias y esencias son idénticas entre sí. En la realidad, en lo que es, entre esencia y sustancia se da una identidad necesaria e insoluble. Por tanto, al cambiar la sustancia, cambia la esencia. Y todo dentro de ese orden o prioridad que se da entre la sustancia y el resto de las categorías.

98 Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 26.

99 Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 45.

100 Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 39.

Fernando Inciarte habla de dos peligros que hay que evitar: el «superaccidentalismo» y el «superesencialismo»[101], o, dicho de otro modo, entre el sometimiento del ser humano, bien al espacio, bien al tiempo. Si la sustancia es una mera cosa diferenciada sólo espacialmente, entonces no sólo no admite cambios, sino que los cambios son imposibles. Es el superesencialismo. Pero si la sustancia o los seres individuales quedan a merced del tiempo y de las distintas modificaciones, entonces se afirma una cierta atomización del ser: es decir, no hay sustancia, hay estados sucesivos de la sustancia. Es la hiperaccidentalización. Como puede verse, es necesario un equilibrio. Este puede darse desde una adecuada comprensión de Aristóteles.

Como ya se ha mostrado, María Zambrano contrapone a Aristóteles como el adalid de lo espacial y a Pitágoras como el de lo temporal. La relación entre espacio y tiempo desde una perspectiva metafísica es crucial. Inciarte muestra cómo hay dos ontologías en pugna: una es la de la sustancia y otra, la del proceso[102]. Es necesario tener presente estas dos opciones y descubrir los puntos de unión y las virtualidades que cada una representa, desenmascarando los intentos de ocultamiento de alguna de las dos. Aristóteles suele acercarse a la noción de tiempo desde intereses naturales o físicos. Zambrano critica esta visión del tiempo como secundaria y ceñida al movimiento. Sin embargo, no cae en la cuenta de que el mismo Aristóteles, estableciendo una analogía, afirma que según la sustancia sólo hay un instante, pero que se-

101 Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 49.

102 Cfr. Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 43.

gún la abstracción hay muchos instantes[103]. Ese instante es el *nunc fluens* y supone, en cuanto a la sustancia, una novedad permanente. Supone vida. Abstraer el tiempo supone aceptar que «nada es en ningún momento lo que es»[104]. Sentar las bases para la solución equilibrada de este problema es crucial. De lo contrario, en lugar de sujeto aparecerá un rompecabezas. Inciarte no soluciona este problema de un modo taxativo, sino que propone que la relación entre espacio y tiempo, sustancia y proceso, sea siempre un contrapunto.

Otro de los aspectos de la crítica zambraniana a la metafísica de Aristóteles es el que se refiere a la idea de Absoluto. María Zambrano ha afirmado que el culmen del proyecto de dominio de la realidad por parte de Aristóteles es entender a la divinidad como un primer motor inmóvil. Como una cosa desprovista de cualquier posibilidad de actuación en la realidad. Sin embargo, la idea de Absoluto que aparece en la *Metafísica* es cualitativamente distinta. Como señala Inciarte, para llegar a la Primera Causa es necesario desposeer a la realidad de cualquier contenido o propiedad[105]. Aristóteles no ha reducido a Dios a un mecanismo, sino que lo ha descosificado de tal modo que su esencia coincida con su ser. En otras palabras, es pura actualidad y se ha descrito de una forma inopinablemente poética[106].

Con esta cuestión acerca del carácter metafórico de la comprensión de Dios como acción sin límites, se puede penetrar en otro de los campos de crítica de Ma-

103 Cfr. Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 31.

104 Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 42.

105 Cfr. Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 20 y 29.

106 Cfr. Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 30.

ría Zambrano a Aristóteles: la contraposición entre la actitud sagrada y poética de los pitagóricos y la actitud interesada de los aristotélicos. Si bien es cierto que, en este momento, como ha señalado Agustín Andreu, Zambrano reconoce a Aristóteles el mérito de poder haber intuido «la Encarnación del Verbo, que para María es lo más del amor y la libertad[107]».

Inciarte, para caracterizar el intento metafísico emprendido por Aristóteles, no duda en establecer una analogía entre los fines de la poesía y de la ciencia primera[108]. Así, afirma que la universalidad le viene a la poesía por utilizar conceptos abiertos y no unívocos. Y esto se corresponde plenamente con la estructura y el camino que se recorre con la ciencia que intenta llegar a lo que es al mismo tiempo máximamente universal e individual: «la actividad no accidental sino esencial del acto puro, Dios»[109]. En este intento de universalidad que caracteriza al arte y a la metafísica consiste el llegar a lo que no depende de las culturas ni de los individuos, a aquello que es inmanipulable por el ser humano y tiene que ver con la identidad íntima del hombre y la muerte[110]. El fin de la poesía y la metafísica, coincide en la contemplación de aquello que no está en las manos de quienes las ejercitan y que consiste en rebasar la vida de mortales. Es la superación de la realidad fáctica para llegar a las fuentes del ser y de la vida.

Esta coincidencia que se da de algún modo en los fines alcanza también al método. «En el arte, el con-

107 Andreu Rodrigo, A. *María Zambrano. El Dios de su alma*, p. 69.

108 Cfr. Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 21.

109 Cfr. Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 21.

110 Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 23.

tenido es secundario, frente a la forma»[111]. Así como en la ciencia primera el ser viene por la forma. En definitiva, tanto la poesía como la metafísica suponen un progresivo despojamiento de lo accidental a favor de lo que es realmente y sin condicionamientos. Por si fuera poco, Inciarte afirma que «Aristóteles es siempre poético»[112]. Una faceta desconocida e impensable para Zambrano.

Llegados a este punto y después de haber dicho que la visión que María Zambrano tiene de Aristóteles no es la adecuada, debido a que la interpretación que conoce de este es la escotista, se puede afirmar que este equívoco le impide comprender cómo el lenguaje y la forma de argumentación que se sigue en la *Metafísica* es la analogía. Este método trata de alumbrar una relación real y al mismo tiempo indominable, que supera lo unívoco y lo equívoco. María Zambrano no puede entender que en la definición se da ya esta analogía: los seres son, pero son de un modo diferente en cada caso. Las sustancias reales son y son diferentemente. Sólo en el caso del Absoluto, el ser no supondría una diferencia, pues su ser consiste en eso mismo: en ser.

El remontarse metafísico de Aristóteles no viene por la definición entendida de un modo unívoco, viene por la analogía que supone una asombrosa descosificación de la realidad. Este proceso consiste en el paso de conceptos con una mayor univocidad –como forma y especie– a «los conceptos modales y analógicos de actualidad y posibilidad, de acto y potencia»[113].

111 Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 24.

112 Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 34.

113 Inciarte, F. *Tiempo, sustancia y lenguaje,* p. 28.

Para concluir este examen crítico, es necesario preguntar de un modo directo sobre la validez de la crítica de María Zambrano a Aristóteles. La respuesta es que lo que hace Zambrano es criticar un aristotelismo concreto. Su crítica severa se dirige a Escoto y al esencialismo. Se dirige a esa forma de pensamiento en el que ser se dice de un modo unívoco en todos los casos. Esta forma de pensar criticada por Zambrano es la que desemboca en una cristalización de la ontología y de la filosofía occidental.

Por último, hay que señalar un elemento positivo: la crítica realizada permite a Zambrano recuperar algunos elementos perdidos de la más genuina tradición clásica para su caracterización de la razón poética. Por esto, se puede afirmar que su propuesta de racionalidad bordea el relativismo y no cae en él.

3. La herencia de la Antigüedad en María Zambrano

Como ya se señaló, María Zambrano no presenta una caracterización nítida o pormenorizada de su propuesta de racionalidad, denominada razón poética. Hacerlo sería una traición a esta original forma de racionalidad, que, más que basada en la identidad monolítica, lo está en la racionalidad transparente y epifánica. Para cumplir uno de los propósitos de esta investigación, como es mostrar la historia desgraciada del desgarramiento del logos y las claves de su propuesta de racionalidad, es preciso compararla con la de otros filósofos. En este examen afloran las notas distintivas de la razón poética. Tras haber posibilitado este diálogo entre María Zambrano y los filósofos de la antigüedad a los que ella alude, se pueden señalar las siguientes claves.

Lo sagrado es una de las categorías principales para la razón poética. Consiste en una «especie de placenta de donde cada especie de alma se alimenta y se nutre, aun sin saberlo»[114]. Este fondo que unifica toda experiencia vital posibilita cualquier intento de racionalidad emprendido por el ser humano. De él, sin agotarlo, brotan la filosofía, la poesía y la religión. En el trasfondo de esta idea resuena la comprensión que María Zambrano tiene del pensamiento de Heráclito y de Pitágoras, a los que atribuye un modo de pensar la realidad cercano a una fe religiosa. Esta forma de saber místico posee ecos órficos e, incluso, gnósticos.

La *identidad precaria* es otra de las condiciones de la propuesta de racionalidad de María Zambrano. No se trata de eliminar la identidad. De hecho, esto supondría la renuncia a cualquier intento de conocer. Se refiere, más bien, al esfuerzo por captar la realidad con justicia: reconociendo la grandeza de cada ser y su condición de viviente. Conocer la identidad precaria de algo es acercarse a ello con humildad y dejándose sorprender. En cierto modo, supone no permitir que la intuición cristalice en catálogos de seres, pues la realidad supera a cualquier mapa que intente describirla. Esta identidad presente en el cambio supone reconocer el papel del tiempo en la vida, tal y como lo hicieron Heráclito y Pitágoras. Como se ha visto, esta forma de identidad es en cierto modo compatible con la propuesta aristotélica. Desde luego, no son contradictorias.

El *tiempo* es condición para comprender lo sagrado y la identidad precaria y aparece como lo que los seres humanos no pueden dominar. Que no dispongan de él,

114 Zambrano, M. *HD,* p. 89.

no significa para María Zambrano que no puedan comprenderlo. La religión y la poesía son formas racionales de relación con este tiempo. La filosofía, también. De hecho, lo temporal constituye su límite. Un límite que no se entiende como mera incapacidad, sino como posibilidad.

El *alma* ha de entenderse en relación con las notas anteriores. Para María Zambrano es el gran descubrimiento de los pitagóricos y saber de ella corresponde a la actitud originaria que el ser humano necesita para desenvolverse en la realidad. El alma humana habla de muerte y de nomadismo, de un itinerario que bien podría recordar la vía de despojamiento que caracteriza a la poesía y, según Inciarte, al pensar radical de la metafísica aristotélica.

Una vez establecidas estas notas, puede acometerse el trabajo de comparar la propuesta de racionalidad de María Zambrano con la de algunos pensadores de la modernidad: Kant, Hegel, Dilthey y Ortega. Este es el objetivo del capítulo segundo, que constituye una segunda entrega de la desgraciada historia del logos.

Capítulo 2.

EL LOGOS: ENTRE EL SUJETO Y LA VIDA

María Zambrano concibe una historia de la filosofía de carácter lineal y progresivo. En ella no hay rupturas, sino hitos o acentos. El único cambio decisivo que se dio es el que, tomando como base la noción de ser de Parménides, realizó Aristóteles con un afán pragmático o de dominio. Sobre esta historia hay que realizar un nuevo enquiciamiento del pensar la realidad que permita contemplarla en todo su dinamismo. Un pensar que, desde una racionalidad no excluyente, dé cuenta de la vida sin cristalizarla en nociones o conceptos inanimados.

Tras haber abordado en el capítulo primero las bases que la filosofía de la Antigüedad proporciona a María Zambrano para su planteamiento, es necesario adentrarse en la Modernidad a través de algunos de sus pensadores más característicos y que encuentran un eco en la reflexión zambraniana. Resultan particularmente relevantes Kant y Hegel. A ellos hay que añadir Dilthey y Ortega y Gasset. Sobre y desde ellos, Zambrano realiza una crítica del sujeto que anticipa algunos de los elementos esenciales de su propuesta de racionalidad.

Antes de realizar este acercamiento, es necesario aludir de nuevo al hecho de que María Zambrano unifica todo paso dado en la historia del filosofar en un único movimiento. Para ella, no hay realismo ni idealismo ni

hay pugna entre ellos. Por eso, este capítulo segundo es tan solo la segunda tabla de un díptico que muestra el desgarramiento del logos que se lee en el avance del pensar humano como un racionalismo fundamental. Se trata de una vía única: la del racionalismo. No ha habido otra, quizá alguna excepción. Es el camino de la reducción de la vida al pensamiento con un fin claramente interesado. Por eso, las posturas de Aristóteles, Kant y Hegel tienen más en común de lo que habitualmente se propone: que el hombre domine la realidad, reduciéndola a través de su razón a ideas. Es más, cualquier avance filosófico en el camino emprendido por Aristóteles resulta necesario y tiene poco de original. O más bien, tiene en el pensar de Aristóteles su pecado original, que solo puede ser redimido devolviendo el logos al Logos, clave del intento filosófico de Zambrano.

Así, el llamado *giro copernicano* de la filosofía que realiza Kant es simplemente la acentuación del papel dominador que detenta el sujeto en cualquier acto de conocer. Desde entonces, conocer será conocer cómo el sujeto conoce y cómo dota de forma a la realidad que de otro modo se le escaparía. El caso de Hegel es similar: en el proceso de dominio, el sujeto va quedando sometido a lo que poco a poco ha ido manifestándose como el analogado principal de la realidad y que es la idea.

Ante esta necesaria deriva del pensar filosófico, se levantan algunos filósofos para reivindicar la historia y la vida. Ortega será quien proponga que sea la misma vida la que funcione como órgano de la razón y, por tanto, de cualquier comprensión. Entender la vida como facultad integradora presenta una ventaja y un inconveniente. La ventaja es que cualquiera de los fracasos de la razón no

son tal: son fracasos de una determinada noción exclusivista de razón[115]. El inconveniente es que al final toda la vida se reduce a un conocer marcadamente kantiano. Es decir, que el centro sigue siendo el sujeto y su productividad, dejando poco lugar al Otro y a los otros. A este inconveniente, intenta dar respuesta Zambrano.

Sobre estos pasos, se puede comprender cuál es el lugar filosófico de la propuesta de María Zambrano. Se trata de una vehemente reacción al privilegiado puesto al que el sujeto ha sido encumbrado por la filosofía occidental. Como señala la poetisa Clara Janés, «junto a la *razón pura* y la *razón práctica* de Kant, la *razón vital* de Ortega y otras, María habló de la *razón poética,* dejando clara esta dimensión del conocimiento»[116] que transita de lo divino a lo humano como en una continua recreación.

El itinerario de este capítulo segundo comienza con un repaso breve de la valoración que María Zambrano hace de Kant y de Hegel como los pensadores clave del idealismo –entendido como una forma más elaborada de racionalismo–. A continuación, se adentra en la figura de Ortega y Gasset. Para Zambrano, su maestro. Sin embargo, se hace necesario reparar brevemente en el pensamiento de Dilthey que con su razón histórica constituye una enmienda al idealismo. A la vez, preconiza la razón vital de Ortega en la que se asientan las nociones de razón mediadora y poética que María Zambrano postula. Por último, se presenta un elenco de cuestiones en las que se aprecia la crítica que Zambrano realiza de la visión

115 Cfr. voz «Razón», en Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de Filosofía,* tomo IV, pp. 2998-3003.

116 Janés, C. (2010). *María Zambrano. Desde la sombra llameante.* Madrid: Ediciones Siruela, p. 32.

moderna de sujeto. Estas cuestiones constituyen pilares de la razón mediadora que se torna poética.

1. La «soberbia de la razón»

La historia de la filosofía a partir de Aristóteles es la historia del predominio de la idea. De un modo u otro, ésta termina teniendo la primacía sobre la realidad dinámica. De modo que lo que se conoce no son las cosas tal y como son, sino las cosas como debieran de ser y cómo pueden ser conocidas por el ser humano.

En el caso de Kant, el conocimiento se debate entre los límites marcados por la razón teórica y por la razón práctica. Unos límites tan abruptos que, para él mismo, constituyen un abismo infranqueable entre ambos usos de la razón[117]. Para salvar este abismo, ensayará un nuevo tipo de juicio: el reflexionante, que, abriéndose a la finalidad, posibilita una nueva visión de la realidad. Este acercamiento respeta la vida. La capta en su amplitud y en su unidad como si un entendimiento la hubiera concebido. Sin embargo, no deja de ser un ensayo: es la llamada metafísica del *como si*[118]. El nuevo tipo de juicio no produce conocimiento teórico ni práctico, sino que sólo permite el paso del uno al otro[119]. Tal unidad no puede ser conocida en sentido estricto.

Hegel lleva la propuesta kantiana al límite: la hipótesis de un entendimiento absoluto que lo haya concebido tiene un carácter absolutamente real. Además, el espíritu

117 Cfr. Kant, I. (2007). *Crítica del juicio.* Edición de Manuel García Morente. Madrid: Austral, p. 98.

118 Cfr. Kant, I. *Crítica del juicio,* p. 104.

119 Cfr. García Ramírez, V. (2005). *Kant y la conciliación entre la facultad del conocer y la del desear por medio del juicio estético.* Edición electrónica (1.6.2022): <goo.gl/5qC1tx>.

absoluto y su despliegue en la historia son indiscernibles. María Zambrano afirma que Hegel, en un momento en el que la vida europea no conoce límites, cree

> haber llegado a la madurez de los tiempos, al momento en que todos los enigmas han sido descifrados y el camino aparece libre; sólo falta recorrerlos y, por ello, la acción necesaria –la única– será mostrarlo y descubrirlo[120].

En las páginas que siguen, se procura ofrecer una presentación de cómo, sobre la crítica que María Zambrano realiza del pensamiento de estos dos filósofos, afloran algunos rasgos característicos de la razón poética.

1.1. Kant: el germen de la angustia

María Zambrano plantea en *Notas de un método* un resumen de lo que supone el planteamiento kantiano y la imposibilidad de tipo circular que lo hace infecundo:

> Partiendo del conocimiento objetivo, Kant llegó a la pura sensación como fundamento, como acto originario. Mas la sensación, como no podía ser de otro modo, prefigura ya el concepto, la idea; está condicionada por lo mismo que condiciona. Como si al tener una sensación estuviéramos ya inexorablemente abocados al concepto y fuera imposible seguir ningún otro camino[121].

En este texto, comparece de nuevo la crítica zambraniana sobre la definición y el concepto que ya planteó respecto a Aristóteles. Sin embargo, ahora se dirige hacia otro aspecto: el de las sensaciones. María Zambrano afirma que existe otra forma originaria de sensación que no tiene nada que ver con lo sensible, entendido como fundamento del conocimiento científico cuyo prestigio

120 Zambrano, M. *HD*, p. 33.

121 Zambrano, M. (1989). *Notas de un método.* Madrid: Tecnos, p. 163. (En adelante *NM*).

contemporáneo se debe a una noción exclusivista de razón. Se trata de un fondo originario que no hace referencia a las cosas que son, sino al no-ser. Aquella vía que Parménides había rechazado por no conducir a nada, se convierte ahora en el fundamento de un logos originario. Tiene un carácter de simplicidad y se da sobre las diferencias, «como si hay cosas es sobre lo que las separa»[122]. Este conocimiento es cercano a la sabiduría del saber que no se sabe nada, pues realmente no consiste en saber de las cosas, sino de uno mismo. Es un saber y no un mero conocimiento.

Pero ¿de dónde procede el pensar de Kant para que presente esta circularidad improductiva? María Zambrano propone que, con el pensamiento moderno, la filosofía reverdeció «y con ello sus pretensiones imperiales»[123]. Este camino de dominio, de búsqueda de la unidad en una identidad absoluta que no existe, en conexión con la noticia creadora presentada por el cristianismo, conduce a una comprensión del ser humano como sujeto: sujeto de un conocimiento que fundamenta la realidad. Entonces,

> tenía que llegarse de aquí forzosamente a la autonomía de la conciencia de Kant, pues, ¿al hombre mismo quién ha de determinarle, en dónde hallar su fundamentación?[124].

Para María Zambrano esto es lo mismo que afirmar de modo categórico, en medio de un pensar que ha suplantado a la fe religiosa y a su práctica, que el hombre es a imagen y semejanza de Dios. Esta afirmación, fruto del desgarramiento del logos, supone que el hombre

122 Zambrano, M. *NM*, p. 164.

123 Zambrano, M. (2010). *Filosofía y poesía.* Madrid: Fondo de Cultura Económica, p. 73. (En adelante, *FP*).

124 Zambrano, M. *FP,* p. 77.

es, desde la Modernidad y particularmente desde Kant, creador. Hasta tal punto, que «el ser no es independiente de mí»[125]. No es independiente del ser humano que conoce, porque el ser, descubierto por Parménides y planteado por Aristóteles como logos, se encuentra en él. De modo que las cosas se fundamentan en algo que el hombre posee absolutamente. Así, «sólo la persona humana quedará exenta, libre, fundándose a sí misma»[126].

Es necesario volver a la circularidad a la que se aludía al principio de este epígrafe y que consiste en la aparente prioridad de la sensación sobre el concepto y la real prioridad entre el concepto y la sensación. Este problema que María Zambrano achaca a la metafísica kantiana e idealista en general tiene como fundamento la acción. No existe en el cosmos nada activo fuera del ser humano. Por eso, nada puede recibir. Lo tiene todo o, al menos, lo piensa. El Otro sólo será postulado al comienzo. Luego desaparecerá ante los avances de la ciencia –y, con ella, del cientificismo–. Lo único necesario será el sujeto y su espíritu –el *Geist*–. Su acción, «que arranca de la voluntad y acaba en el acto de dar forma»[127]. El ser humano, en su ambición desmedida, logra lo que pretendía: «ser único»[128].

El coste de esta afirmación absoluta del sujeto es la desconfianza. María Zambrano no duda en afirmar que «la metafísica europea es hija de la desconfianza»[129]. Pero ¿en qué sentido? Una desconfianza sobre las cosas que le rodean. Y, en ella, va el naufragio de la razón: «La razón

125 Zambrano, M. *FP,* p. 77.

126 Zambrano, M. *FP,* p. 77.

127 Zambrano, M. *FP,* p. 78.

128 Zambrano, M. *FP,* p. 78.

129 Zambrano, M. *FP,* p. 87.

se afirmaba cerrándose y después, naturalmente, ya no podía encontrar otra cosa que a sí misma»[130]. La vuelta de la razón sobre la razón misma conlleva la exigencia de sistema que caracteriza a los planteamientos filosóficos de la Modernidad.

Ya que no cabe buscar fundamentaciones extrínsecas, hay que encontrar la evidencia en el mismo sujeto y, sobre ella, conseguir diseñar una visión del mundo consistente: no cabe la contemplación, sino la producción. Es decir, la actividad que supera a la pasividad, entendida esta última como receptividad de la verdad de lo otro y del Otro. En el fondo, aquí está una de las claves del ateísmo moderno.

La sumisión al sistema no podía quedar exenta de males. María Zambrano afirma que existe una correlación profundísima entre angustia y sistema[131]. Al mismo tiempo que también se da esta relación mutua entre sistema y poder[132].

Una vez expuestas las notas del sistema kantiano, que son criticadas por María Zambrano y que resultan relevantes para la comprensión de la razón mediadora y de la razón poética, resulta ilustrador comprender de qué modo Kant ha corregido el itinerario de la reflexión filosófica y, en particular, metafísica. El siguiente texto lo muestra:

> De ahí, que la angustia parezca yacer en el fondo de toda la filosofía, y más que yacer, se actualiza, se pone en marcha en el pensamiento filosófico moderno, según se comprueba en Kierkegaard y en Heidegger, quien parece ser el heredero de toda la filosofía alemana desde Kant[133].

130 Zambrano, M. *FP,* p. 87.

131 Cfr. Zambrano, M. *FP,* p. 87.

132 Cfr. Zambrano, M. *FP,* p. 88.

133 Zambrano, M. *FP,* p. 90.

La angustia es para Zambrano el resultado de la metafísica que, en su intento de afirmación absoluta del ser del hombre sobre las cosas, ha llevado paradójicamente a un ser humano deshumanizado o, peor, «desdivinizado a fuerza de querer divinizarse»[134]. La razón filosófica ejercida autárquicamente es la expresión del vértigo de una libertad que ignora sus límites. Así, este desgarramiento realizado en aras de un ensueño de libertad conlleva desgarramiento y el desgarramiento acarrea dolor: no es una emancipación legítima, sino un acto de violencia que engendra más violencia. Por eso es necesario rescatarla, y el único remedio es hacer sitio para otro tipo de racionalidad que exprese el vértigo del amor en la mediación con lo otro: es el lugar de la razón poética.

1.2. Hegel: la ilusión de la estabilidad

El «Prólogo» de *El hombre y lo divino* constituye una ajustada síntesis de lo que María Zambrano entiende por historia de la filosofía occidental y muestra ya de un modo evidente que su nacimiento y su desembocadura, incluso sus meandros, tienen que ver con la relación que ser humano y comunidad mantienen con *lo sagrado*. En este decurso del pensamiento sobresale la figura de Hegel[135]. Él representa el culmen del racionalismo imperante desde Aristóteles y su precursor Parménides. Como ya se ha señalado, Zambrano iden-

134 Zambrano, M. *FP,* p. 95. La cuestión de la divinización y de la desdivinización es un tema recurrente en el *HD.* La integración total (incluso blasfema) de la doctrina cristiana de la creación en el racionalismo europeo y su apropiación por parte del sujeto autónomo conllevan que el ser humano, al autodivinizarse, como sujeto de conocimiento y como agente de la historia «no tiene derecho alguno a reclamar [...], pues el hombre se niega a padecer a Dios y a lo divino que en sí lleva» (Zambrano, M. *HD,* p. 241). Al haber eliminado el Misterio, sólo cabe la angustia que brota de una libertad pretendidamente omnímoda y realmente limitada.

135 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 33.

tifica filosofía con racionalismo y, en este contexto, el idealismo es un mero acento de lo que resulta esencial al pensar la identidad.

Esta idea de racionalismo también comparece en otras obras de María Zambrano. De particular relevancia es el siguiente texto de *Pensamiento y poesía en la vida española:*

> Hay, pues, un horizonte amplio que se tiende desde Grecia –la Grecia parmenidiana– a la Europa de Hegel, bajo el cual, todo hombre ha sido racionalista con un racionalismo fundamental, que podía, inclusive, escindirse en teorías o 'ismos' de enunciación opuesta[136].

¿Qué es, para María Zambrano, lo medular de este pensamiento de Hegel que corona la historia del racionalismo? Un equívoco. Y, para ella, en el ámbito de la filosofía, los equívocos tienen la forma de la identificación. Pues bien, el equívoco-identificación que lleva a cabo Hegel se desarrolla entre la historia y la razón.

Aunque aparentemente Hegel ha elevado la historia a la condición de ciencia o, incluso, de «la ciencia» por antonomasia, dotándola de una dignidad que nunca había tenido, lo que realmente ha conseguido es eliminar su autonomía, haciendo desaparecer la libertad trascendental y categorial que caracteriza al ser humano. La historia ya no es la ciencia que muestra la evolución de la sociedad de acuerdo con el uso que los seres humanos hacen de su libertad: la historia «se ha identificado con la propia razón, al ser la razón despliegue en el tiempo»[137]. De este modo, se ha llevado la inversión aristotélica a su forma

136 Zambrano, M. (2004). *Pensamiento y poesía en la vida española.* Madrid: Biblioteca Nueva, p. 98. (En adelante, *PP*).

137 Zambrano, M. *PP,* p. 107.

más radical: la razón ha sustituido a la vida individual y social.

Para María Zambrano, este modo de entender la realidad es una forma de totalitarismo. No duda en afirmar que la filosofía así entendida es soberbia del hombre y soberbia de la razón[138]. Esta forma de vida ensoberbecida consiste en la búsqueda del conocimiento, pero, sobre todo, en el convencimiento de que se tiene «porque la filosofía busca el todo y el idealista hegeliano, cree que ya lo tiene desde el comienzo. No cree estar en un todo, sino poseerlo totalitariamente»[139].

Sin embargo, esta situación ni es ni puede ser definitiva. María Zambrano ve en este radicalismo el punto exacto en el que la vida se rebela, hasta el punto, de sustituir a la razón misma. O, mejor, de conquistarla haciéndola razón vital[140].

El motivo que hace de la razón una razón soberbia es, como se ha señalado, la falta de conciencia de dependencia y, por consiguiente, la falta de humildad del ser humano y el sometimiento que este inflige a la realidad. Una realidad sometida y reducida al ser del hombre, «de lo que simplemente encontramos, al ser ideal captado en la idea y cuyo rasgo fundamental es la identidad de la que se deriva la permanencia, la inmutabilidad»[141].

Así, la realidad ya no es real, sino la obra del ser humano que se cree en posesión de una potencia activa capaz de edificar todo lo que hay. El mundo, más que cosmos, es entonces algo estabilizado: una construcción arquitectónica, reflejo de una construcción filosófica, capaz

138 Cfr. Zambrano, M. *PP,* p. 109.

139 Zambrano, M. *PP,* p. 109.

140 Cfr. Zambrano, M. *PP,* p. 109.

141 Zambrano, M. *PP,* p. 101.

de proveer al ser humano de un espacio estable y seguro. Una mezcla de realidad y de ilusión. Por tanto, de verdad y de falsedad[142].

Pero no hay que olvidar que esto tiene lugar en una historia que sólo se entiende desde el despliegue de una razón absoluta. Ante esto, el ser humano carece de libertad. Entonces, ¿qué es el individuo? María Zambrano no duda en contestar: «El individuo es la máscara del *logos*»[143]. No de cualquier logos, sino de uno que no es sino hipostatización de la ambición desmedida de conocimiento y que se despliega irremediablemente.

¿Son inútiles los proyectos filosóficos de Kant y Hegel? No. Aunque María Zambrano critique la pretensión exclusivista de la razón filosófica, no anula lo que tiene de expresión de las posibilidades del ser humano. Es más, reconoce que estas formas últimas de racionalismo muestran en sus principios un resto del saber originario: ese que es recibido pasivamente y que no procede de un método que fuerce la realidad. Así no duda en afirmar:

> El conocimiento es el resultado de un método. El saber es algo que nace de una pasión, es decir, de un padecer la verdad de la vida antes de que se presente, de haberla concebido como todo lo que se concibe antes de que nazca. Y por eso, justamente nace. Que en la filosofía no griega, posterior, se encuentren indicios de este saber que nace, no es dudoso. Por lo pronto, el *a priori* kantiano, y el sueño, el ensueño de un Delfos remoto y siempre vivo, del 'saber absoluto' de Hegel[144].

142 Cfr. Zambrano, M. *PP,* p. 97.

143 Zambrano, M. *HD,* p. 32.

144 Zambrano, M. *HD,* p. 314.

Este saber originario que permite que el ser humano se relacione en justicia con lo sagrado y lo divino y con el resto de las cosas del mundo real también se encuentra presente en el pensamiento de Aristóteles. De este modo lo reconoce María Zambrano que lo identifica con el entendimiento agente que actúa sobre el pasivo –tan indigente como ávido de conocer–[145]. De este saber –o de este fondo de racionalidad de lo real que es único–, en función del acercamiento que sobre él realice el ser humano, brotarán como caminos distintos las distintas formas de racionalidad que, lejos de ser excluyentes, están integradas desde su origen. Estas vías son: la filosofía, la mística y la poesía.

2. Las enmiendas al idealismo: historia y vida

María Zambrano acepta la corrección que los vitalismos hacen a los sistemas filosóficos de corte idealista. De hecho, sobre ellos introducirá los elementos que resultan necesarios para que el concepto de razón sea máximamente incluyente. Los acepta, pero con una prevención importante:

> La vida se rebela y se revela por diversos caminos ante este ensoberbecimiento. El último período del pensamiento europeo se puede llamar rebelión de la vida. La vida se rebela y se manifiesta, pero inmediatamente corremos otro riesgo: la vida sigue por los mismos cauces de la razón hegeliana y la sustituye simplemente, y allí donde antes se dijera 'razón' se dice después 'vida', y la situación queda sustancialmente la misma. Se cree poseer la totalidad, se cree tener el todo[146].

Como se aprecia en este texto, la mera sustitución de la razón excluyente por la vida es nuevamente inútil.

145 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 315.

146 Zambrano, M. *PP,* p. 109.

Que el ser humano conozca o viva según una pretendida totalidad no deja de ser una quimera que conduce al sinsentido. ¿Cuál es la causa de esta carencia? Aunque ya se ha aludido a ella, resulta aleccionador volver a repetirlo. Es la falta de conciencia de dependencia[147]. De tal modo, que todo este tipo de intentos de afirmación absoluta de la autonomía del ser humano que conllevan la negación del Otro resultan infecundos y gravemente destructivos. No obstante, Zambrano recuerda que hay cosas de «realidad misteriosa que, aun negadas, dejan intacta nuestra relación con ellas»[148]. Eso es lo que ocurre con Dios[149].

Esta crítica a los vitalismos resulta fundamental para comprender el sentido y la virtualidad de la razón poética, capaz de aunar el conocimiento filosófico, la vida y la religión. Sin embargo, es preciso atender con un poco más de detenimiento al vitalismo que María Zambrano mejor conoce y que es el de su maestro Ortega y Gasset. Un vitalismo a su manera, con una intención claramente sapiencial y filosófica, que busca unir realismo e idealismo, superando sus límites y ofreciendo un resultado más cierto y más humano. Antes de abordar su pensamiento desde la propuesta de las «categorías de la vida», conviene atender a quien puede ser calificado de precursor de la razón vital: Dilthey.

2.1. Dilthey y la comprensión

Cuando María Zambrano intenta ofrecer un elenco de los distintos modos de razón, habla de la razón seminal, la razón mediadora, la razón vivificante y la

147 Cfr. Zambrano, M. *PP,* p. 110

148 Zambrano, M. *HD,* p. 134.

149 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 134.

razón poética. A la par que propone estas cuatro, precisa –con ecos del pensamiento de Heráclito– que la razón es, a la vez, múltiple y una[150]. Esta única razón ha ido presentándose a lo largo de la historia de múltiples modos. Pero el drama de la racionalidad no consiste en su multiplicidad, sino en el carácter de exclusividad que algunos han querido dar a un paradigma concreto, sumergiendo a los demás en el océano del sinsentido y de la irracionalidad.

Sin embargo, llama la atención que en el catálogo al que se acaba de aludir no figure la razón histórica cuya crítica –en el sentido kantiano– planeó realizar Dilthey. No es fácil descubrir el porqué. En todo caso, el pensamiento de Dilthey aparece en *El hombre y lo divino,* en concreto en uno de sus últimos capítulos, titulado «Las ruinas». En él se aborda el sentido del tiempo y de la tradición como constituyentes del ser humano y de su forma de relacionarse con la realidad, principalmente con *lo sagrado*[151]. En esta sección se intenta mostrar cómo está presente Dilthey en el pensamiento de Zambrano.

El contexto en que aparece Dilthey es una nueva crítica a la filosofía de Aristóteles, en este caso, por afirmar que el conocimiento puro es desinteresado[152]. Para María Zambrano –siguiendo la secuela de Ortega y Gasset[153]– todo pensamiento procede de la necesidad. Este interés del conocer humano[154] resulta evidente al intentar responder a la

150 Cfr. Zambrano, M. *NM,* p. 128.

151 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 231.

152 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 229.

153 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 229.

154 Resultaría sumamente interesante una comparación de la crítica del sujeto moderno que realiza María Zambrano con la llevada a cabo por otros pensadores del siglo XX, especialmente con los miembros de la Escuela de Frankfurt. El bino-

pregunta:«¿le será acaso posible al hombre no padecer en el conocimiento de las cosas que le pasan o le han pasado o le pueden pasar?»[155]. Si bien cabe comprender teóricamente un cierto conocimiento de las llamadas ciencias de la naturaleza[156] que no implique necesariamente una pasión o un compromiso, el conocimiento propio de las ciencias del espíritu es interés del ser humano ante lo que padece. Por eso, este tipo de conocer se denomina comprensión y se dirige a todo aquello que es realizado por el hombre. La comprensión puede caracterizarse como un conocimiento de la historia en el que se busca «volver a vivir la vida de otro»[157].

La aparición de la historia como horizonte de conocimiento resulta plenamente coherente en el pensamiento de María Zambrano, pues su razón poética es frecuentemente descrita como un pensar en el orden del tiempo[158]. Esta interrelación entre vida e historia, como fundamento del futuro, va compareciendo en el diálogo que Zambrano realiza con Dilthey en *El hombre y lo divino*.

---

mio conocimiento y necesidad, al que alude Zambrano, es muy cercano al título de una de las grandes obras de aquel siglo: *Conocimiento e interés* de Habermas (1968). En este sentido, Moreno afirma: «Preciso sería recorrer los grandes hitos de la crisis de la razón,durante el siglo XX, para comprender la vigencia de las propuestas zambranianas y su acorde con las más radicales, como sucede con toda la crítica a la razón instrumental desde perspectivas fenomenológicas, personalistas, existencialistas o de la propia Escuela de Frankfurt». En Moreno, J. (2007). *El descenso de la razón. La razón poética de María Zambrano y el pensamiento de la crisis cultural del siglo XX*. Edición electrónica (1.6.2022): <goo.gl/LnKsNu>.

155 Zambrano, M. *HD,* p. 229.

156 Se utiliza aquí «ciencias de la naturaleza» frente a «ciencias del espíritu», siguiendo la terminología fijada por Dilthey, Las primeras explican los fenómenos en términos de causa-efecto. Las últimas, desde la comprensión humana.

157 Zambrano, M. *HD,* p. 230. Cfr. Lessing, H. U. (1986). *Crítica de la razón histórica.* Barcelona: Península, p. 225. Para acercarse al pensamiento de Dilthey, resulta especialmente valiosa esta antología realizada por Hans-Ulrich Lessing y que tiene por objetivo ofrecer desde los textos de Dilthey una caracterización lo más ajustada posible al propósito de la inacabada «Crítica de la razón histórica»

158 Cfr. Revilla, C. (1998). *Claves de la razón poética. Un pensamiento en el orden del tiempo.* Madrid: Trotta, p. 14.

En primer lugar, no puede entenderse la historia como una mera cronología de hechos. La historia, como la vida, tiene de particular que está pasando, que los acontecimientos no dejan de realizarse, «como si toda la vida fuese el apurar, en diferentes planos, aquel único argumento»[159]. Ese único argumento no supone necesidad, sino sentido. De ahí que transformar los acontecimientos en sentido sea «transformar el acontecimiento en libertad»[160]. Esta fenomenología de la historia y de la vida permite delimitar claramente cuál es ese tiempo que resulta esencial para la razón poética, de tal modo que sólo puede brotar poéticamente:

> Pues el tiempo real de la vida no es el que se hunde en la arena de los relojes, ni el que palidece en la memoria, sino el que contiene ese tesoro: las raíces de nuestra propia vida de hoy[161].

El modo de comprender la vida y, por tanto, la historia se realiza en el caso de Dilthey a partir de las categorías de la vida. Estas categorías son verdaderas y auténticas porque abarcan el Yo y el Otro, se dan en la interconexión entre el objeto y el sujeto, creando una cierta unidad de vida y mundo[162].

Las categorías de la vida giran en torno a la idea de conexión y son las siguientes: mismidad (el todo, la unidad y la sustancia)[163], obrar y padecer (causalidad)[164], esen-

159 Zambrano, M. *HD,* p. 230.

160 Zambrano, M. *HD,* p. 231.

161 Zambrano, M. *HD,* p. 231.

162 Cfr. Lessing, H. U. *Crítica de la razón histórica*, p. 195.

163 Cfr. Lessing, H. U. *Crítica de la razón histórica,* p. 195.

164 Cfr. Lessing, H. U. *Crítica de la razón histórica,* p. 205.

cialidad, fin, valor, sentido y significado[165]. ¿Qué aportan estas categorías a las ofrecidas por Aristóteles o Kant? Dilthey dirá que los elencos ofrecidos por estos filósofos presentan unas categorías de carácter meramente formal. Han nacido del pensamiento y se dirigen a las cosas con el fin de presentarlas nuevamente al intelecto dotando de unidad al mundo real[166]. En definitiva, son categorías de la razón. Por el contrario, las de la vida –llamadas también categorías materiales– son pura conexión entre la vida y su estructura: son vivencia. De tal modo que resultan indiscernibles. Entre ellas no se puede establecer prioridad de ningún tipo, pues funcionan como distintos ángulos desde los que dirigirse a la única vida[167]. Son, pues, la misma vida.

María Zambrano también habla de unas categorías en este sentido, pero lo hace intentando corregir la sustitución de razón por vida que llevan a cabo algunos vitalismos que ella critica. Su propuesta es bastante minimalista, pero sirve para incorporar un tipo de razón frecuentemente olvidado: la razón mediadora, que nace con Séneca y que en *El hombre y lo divino* identifica con la piedad. Así:

> Necesidad-libertad son categorías supremas del vivir humano. El amor será mediador entre ellas. En la libertad hará sentir el peso de la necesidad y en la necesidad introducirá la libertad. El amor es siempre trascendente[168].

Para entender esta simplificación realizada por Zambrano sobre las categorías de la vida, es necesa-

165 Cfr. Lessing, H. U. *Crítica de la razón histórica,* p. 209.

166 Cfr. Lessing, H. U. *Crítica de la razón histórica,* p. 196.

167 Cfr. Lessing, H. U. *Crítica de la razón histórica,* p. 197.

168 Zambrano, M. *HD,* p. 252.

rio acercarnos al pensamiento de Ortega y Gasset y, en concreto, al que versa sobre la realidad radical de la vida humana, con su propuesta de unas nuevas categorías.

2.2 Ortega y Gasset: la propia vida como realidad radical

> Trabajosamente había asistido sin perder apenas una, a las clases de Metafísica de Ortega de tan deslumbrante claridad... era tan claro y sin embargo apenas había entendido alguna cosa[169].

María Zambrano es discípula de Ortega y Gasset. Este reconocimiento es vital para comprender su propuesta de racionalidad. Ortega es el maestro y Zambrano siempre reconocerá la deuda que tiene con él. Hasta tal punto que, cuando escribe *Hacia un saber sobre el alma*, piensa que está hablando de la razón vital. Ortega le recrimina haber ido demasiado lejos[170].

Pero ¿qué significa esta distancia que les separa? Moreno resulta especialmente plástico cuando intenta mostrar esta relación: «Parecería que Ortega le da la pauta de salida, o le da una nota, y ya Zambrano completa el diapasón y toca su propia melodía»[171]. Este asumir a Ortega para llevarlo hasta las consecuencias más radicales queda patente en las treinta y una veces en que María Zambrano cita directa o indirectamente a Ortega en *El hombre y lo divino*[172]. En esta obra fundamental aparece un buen número de referencias a la razón vital y a otras teorías de Ortega o a su misma persona.

---

169 Zambrano, M. (1989). *Delirio y destino.* Barcelona: Mondadori, p. 32.

170 Cfr. Janés, C. *María Zambrano. Desde la sombra llameante*, p. 38.

171 Moreno Sanz, J. *LO,* p. 334.

172 Cfr. Moreno Sanz, J. *LO,* p. 334.

No obstante, el punto de partida para este trabajo de comparación no va a ser *El hombre y lo divino*, sino un capítulo de *España, sueño y verdad* que María Zambrano dedica íntegramente a su maestro[173]. En él, queda patente que Zambrano descubrió en Ortega una forma peculiar de pensar la realidad. Con algunas correcciones, esta será la forma de mirar propia de la razón poética.

2.2.1 Ortega y Gasset visto por María Zambrano

Para Zambrano, el centro del pensamiento de Ortega es la razón vital que ella entiende como la penetración del pensamiento en la vida, de modo que el pensamiento no deje de ser tal y consiga hacer de la vida más vida[174]. O, en sus propias palabras, «el pensar vivifica»[175]. Sin embargo, este movimiento de la razón a la vida es una abstracción o pertenece al ámbito de lo mental, ya que en la realidad se da a la inversa: Ortega y Gasset parte de la fe en la vida y constituye una crítica del pensamiento. Por eso, María Zambrano estima que la razón vital constituye la alternativa a la inversa de la filosofía griega, que parte de la fe en la razón y critica la vida para intentar convertirla en una vida mejor[176].

Estos dos caminos tienen más en común de lo que a primera vista parecería: ambos parten de una fe, de una certidumbre. Ese saber inicial, que para María Zambra-

173 Zambrano, M. (2002). *España, sueño y verdad*. Barcelona: Edhasa, pp. 115-156. (En adelante *ESV*). Este capítulo corresponde a la primera lección del curso «Ortega y Gasset y la Filosofía actual» que María Zambrano impartió en la Universidad de La Habana. En esta obra, precede a otros textos recopilados que presentan a personalidades del pensamiento español: Unamuno y Prados.

174 Cfr. Zambrano, M. *ESV,* p. 115.

175 Zambrano, M. *ESV,* p. 115.

176 Cfr. Zambrano, M. *ESV,* p. 119.

no es dado, constituye la posibilidad de todo conocer y se corresponde con *lo sagrado*. Así, mientras los griegos parten de la certidumbre de la razón con la esperanza de encontrar en ella la vida –la vida contemplativa–, Ortega discurre desde la fe en la vida con la esperanza de humanizar la razón[177]. En ambos caminos aparecen de un modo constitutivo la fe, la razón y la vida. La crítica de María Zambrano no tiene como fin invalidar alguno de estos constituyentes esenciales del ser humano, sino ponerlos en su lugar, mostrando su valor y su complementariedad. La fe como mística no es ajena a la razón; del mismo modo que no lo es la vida como tragedia o la misma razón como filosofía.

Uno de los asuntos a los que María Zambrano dedica su reflexión es al uso por parte de Ortega de la palabra «certidumbre», en lugar de su correlato filosófico «evidencia». Mientras que para la Modernidad europea, y en concreto para la nueva forma de racionalismo iniciada por Descartes, la vida se encierra en la evidencia del *cogito,* Ortega consigue mostrar que la vida se mueve desde la certidumbre. ¿Cuál es la diferencia entre evidencia y certidumbre? Esta última no se refiere exclusivamente al conocimiento como estructura de la vida, sino que lo hace a la vida que se basta a sí misma. No se debe entender aquí una vida autónoma y autosuficiente, sino la vida que es cohesión, integridad y que es motor tanto del conocimiento como del movimiento; de la quietud y la pasión, como de la acción y la *poíesis*.

La vida tal y como se contempla por la razón orteguiana es, para Zambrano, cercana al logos de Heráclito,

177 Cfr. Zambrano, M. *ESV,* p. 119.

pues es una unidad viviente que por sí misma encierra a los contrarios[178] y se presenta como una dinámica de identidad precaria.

Desde este logos, la metafísica no se hace, sino que se padece. Hasta tal punto, que ya no sirve la evidencia ni la crítica de la razón pura o práctica. Mucho menos, el cientificismo que se apoderó de una gran parte del pensamiento del siglo XX[179]. Esto es para María Zambrano lo singular del pensamiento de Ortega, un filósofo formado en Marburgo, tras la estela de Cohen y Natorp. Un neokantiano que «provisto de la estricta disciplina europea, se dispuso a ser un español que mira, que medita en la actitud ancestral del pensador anónimo»[180].

El pensar filosófico de carácter anónimo es un tema recurrente en la obra de María Zambrano. Está convencida de que si en la historia de España no ha habido filósofos de renombre, no es porque haya habido una carencia de reflexión o de pensamiento, sino porque el pensar se ha injertado de tal modo en la vida que se ha alumbrado un nuevo tipo de razón: la razón viviente, «secreta cifra que arroja su medida sobre todo acontecimiento»[181]. La filosofía española es sabiduría anónima de pueblo y esto supone la recuperación de una forma originaria de pensar la realidad paralela a la racionalista o aristotélica: una filosofía entre pitagórica y estoica. Una filosofía no sólo pensada o ideada, sino padecida y vivida. Por eso, Zambrano, al ofrecer

178 Cfr. Zambrano, M. *ESV,* p. 129.

179 Cfr. Zambrano, M. *ESV,* p. 132.

180 Zambrano, M. *ESV,* p. 142.

181 Zambrano, M. *ESV,* p. 142.

una valoración acerca de su maestro, dice que «la vocación de español absorbió a la de filósofo para hacerse consustancial»[182].

Desde esta forma de entender la filosofía, María Zambrano explica que la posición filosófica de Ortega respecto de las distintas tradiciones[183] es doble: por una parte, frente a lo negativo, clama por la reforma; por otra, frente a lo positivo, reclama obediencia. Así, pues, «superar es heredar y añadir»[184]. Pero lo más importante no son estas dos actitudes del pensar, sino aquello que las precede y que es la herencia[185]. La herencia filosófica en la que se desarrolla todo pensar reflexivo exige unir la reforma con la obediencia. Esta unidad se llama conversión y ofrece a la realidad sentido.

De nuevo, aquí se aprecia cómo la razón no es un mecanismo autónomo de la propia vida, sino una forma de vivir que compromete toda la existencia. Pensar sólo será pensar cuando conlleve el vivir. Esta mutua alimentación de pensamiento y vida es exigencia ética. Y aquí se encuentra una de las principales influencias de Ortega en María Zambrano: la metafísica, como culmen de la filosofía, conlleva necesariamente la ética. Esto sólo es posible si se reconocen tres extremos: hay una realidad

182 Zambrano, M. *ESV,* p. 143.

183 Ortega y Gasset explica que el objetivo de su reflexión filosófica, es la superación de los radicales clásico y moderno. Tanto la antigüedad como la modernidad buscan lo mismo: la verdad del universo a través de una realidad primera. Los primeros la encuentran en Dios; los segundos, en el sujeto. Ortega afirma que la modernidad es más perfecta, pero todavía es insuficiente. Es preciso que además del sujeto comparezca el mundo de los realistas. La unidad de estos dos aspectos se da en la vida y es ella la estructura en la que los dos elementos de su propuesta ontológica cobran sentido. Cfr. Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?* Edición con «Introducción» de Ignacio Sánchez Cámara y «Guía de lectura» de José Lasaga Medina. Madrid: Austral, pp. 216 y 218.

184 Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?,* p. 215.

185 Cfr. Zambrano, M. *ESV,* p. 144.

en la que el ser humano vive y que se experimenta como apertura; la realidad se le muestra y se le vela, porque no es manipulable; realidad y vida en su relación de respeto suponen el fundamento de una ética no de carácter discursivo, sino de raigambre metafísica. Entre estas tres convicciones, aparece la idea de naturaleza que se comprende como cierta regla original del vivir y del pensar. Es en este contexto donde se debe comprender la idea zambraniana de identidad precaria, más que como desdibujada, como disponible para el hombre sólo hasta cierto punto.

Para lograr una forma de pensamiento que conlleve necesariamente la idea de conversión, hay que enfrentarse a la herencia de un modo adecuado. Es imposible hacerlo desde la autosuficiencia o desde la sumisión. María Zambrano afirma que el pensamiento de Ortega cumple dos condiciones adecuadas. La claridad[186] es la primera de ellas. No se trata de una actitud meramente intelectual, sino que proviene de la coherencia de la vida que aúna el ser y el pensar. El contraejemplo de la claridad son los sistemas filosóficos en los que, a pesar de los esfuerzos gigantescos realizados por sus autores, aparecen siempre vacíos. Estos vacíos provocan, para Zambrano, la insubordinación[187] de todo aquello a lo que no se prestó atención. Por eso, siempre son gigantes con pies de barro.

La segunda característica que ha de brillar en esta forma de pensar es la caridad[188]. La caridad no se trata de un mero sentimiento, sino de una objetividad: «La del

186 Cfr. Zambrano, M. *ESV,* p. 146.

187 Cfr. Zambrano, M. *ESV,* p. 146.

188 Cfr. Zambrano, M. *ESV,* p. 146.

amor a lo menesteroso, que solamente puede tener quien ve o adivina la claridad oculta en lo oscuro; la sinrazón aprisionada en la razón»[189].

Es un amor que se entiende no sólo como el éros ascensional griego, sino como la *caritas* cristiana que, antes de elevar, abraza la realidad pobre. Es entonces, cuando la ha asumido, cuando puede elevarla a la luz, puede darle el modo de luz que requiere[190]. Ortega, con esta caridad que pasa a formar parte de los hábitos intelectuales, intenta poner luz en la vida[191] y lo hace recogiendo la tradición clásica y medieval y la moderna. Es esta herencia la que será reformada en lo que no acierta y obedecida en lo que sí lo hace.

Una vez que se han clarificado estos términos, se puede decir que la originalidad del pensamiento de Ortega radica en poner la vida en la razón. Pero esto conlleva lo que María Zambrano ha llamado un voto de pobreza[192], que consiste en una soledad. La soledad es común a todos los filósofos y es consecuencia de entender su tarea como una vocación[193]. En cierto modo, es reconocer que, aunque la razón da para muchas cosas, incluso para formas de dominio, sólo se elige una: el amor al saber, que engendra incomprensión, soledad e, incluso, odio homicida, como el que acabó con Sócrates.

María Zambrano muestra la pregunta a la que responde el planteamiento orteguiano: «¿Qué hacer para que

189 Zambrano, M. *ESV,* p. 147

190 Cfr. Zambrano, M. *ESV,* p. 147. Resulta llamativo cómo en esta explicación del pensamiento como caridad, se trasluce la noción cristiana de redención. El Logos, abraza voluntariamente la humillación, la *kénosis*, y, desde ella, eleva o recapitula la creación, llevándola a la luz. ¿Es esta una forma de metafísica del logos? Parece que sí.

191 Cfr. Zambrano, M. *ESV,* p. 148.

192 Cfr. Zambrano, M. *ESV,* p. 150.

193 Cfr. Zambrano, M. *ESV,* p. 141.

vida y razón se entiendan?»[194]. Ortega y Gasset se desvivió por lograrlo. La razón vital o razón viviente fue la respuesta hallada. Sin embargo, para su discípula María Zambrano, no parece suficiente o, mejor, no resulta radical. Así lo plantea en su escrito «Ortega y Gasset, filósofo español», que se viene comentando:

> Que la razón se entienda a sí misma para poder entender la vida. No encuentro fórmula más fiel para expresar el programa de la filosofía de Ortega, su exigencia, su dádiva. Que la razón se disuelva a sí misma a fuerza de entenderse; que la vida se apure, para dejar, celosa, de ocultarse. Que vida y razón no se oculten la una a la otra. ¿Se podrá lograr?[195].

Esta pregunta brota de la metafísica padecida que intenta proponer María Zambrano y que se caracteriza originariamente por lo que ella llama una congoja que acompaña a una esperanza. En la siguiente sección se va a analizar la forma propuesta por Ortega para aunar razón y vida y que constituye una nueva formulación de las categorías de la vida. Sobre ellas, María Zambrano desarrollará su crítica, mostrando que no basta con una identificación general entre razón y vida. Es necesario profundizar en esta relación.

2.2.2. La formulación orteguiana de las categorías de la vida

Que María Zambrano afirme que la razón a una con la vida es el núcleo del pensamiento de Ortega, queda refrendado por la lectura de las obras de este último. Ortega y Gasset afirma en ellas, con rotundidad y repetidas veces, que el nuevo hecho radical que permite fundar una

194 Zambrano, M. *ESV,* p. 155.

195 Zambrano, M. *ESV,* p. 155.

metafísica es nuestra vida. Sirva como ejemplo: «Cualquiera realidad que queramos poner como primaria, hallamos que supone nuestra vida y que el ponerla es ya un acto vital, es vivir»[196].

Aceptada esta primera realidad casi de un carácter trascendental, Ortega aborda la labor de fijar aquellos atributos que constituyen la evidencia de este nuevo radical. No se trata de unos atributos como los que las ciencias (experimentales) otorgan a la vida y que inmediatamente la convierten en una realidad problemática. Tampoco se trata de primar el misterio que representa la vida, sino de acudir a lo patente[197]. Poner el acento en lo patente es entender la vida como «lo que hallo frente a mí y en mi derredor cuando me hallo a mí mismo, lo que para mí existe y sobre mí actúa patentemente»[198].

De esta vida –en principio vista de un modo muy fáctico– surgen los atributos buscados, que desempeñan en el pensamiento de Ortega la función de las categorías. Son rasgos que van más allá de la particularidad o individualidad de cada vida concreta. Como las categorías aristotélicas, las propuestas por Ortega lo son del ser en general. Sin embargo, se distinguen de aquellas, porque, a la vez, son concretas. Hasta tal punto, que llega a afirmar que *mi vida* es el universal concreto que Hegel buscó y no logró encontrar, puesto que «el sí mismo no es sólo el sujeto, sino también el mundo»[199].

La propuesta de categorías que realiza Ortega y Gasset –las categorías de la vida– se encuentra de un modo

196 Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?,* p. 218.

197 Cfr. Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?,* p. 219.

198 Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?,* p. 219.

199 Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?,* p. 223.

más preciso en la «XI Lección», recogida en *¿Qué es filosofía?* Aun así, sólo aparece destacada la primera y más importante. El resto se halla desparramado a lo largo del texto. Enumerarlas y comentarlas brevemente resulta necesario para entender la reflexión que María Zambrano realiza sobre las relaciones entre vida y razón.

La primera categoría de la vida es «encontrarse», «enterarse» o «ser transparente»[200]. Los objetos físicos no se sienten ni saben de su ser. El ser humano y su vida consiste primariamente en un enterarse de sí. Para Ortega, la vida del ser humano no sería tal vida si no hubiese conciencia inmediata de lo que se está viviendo. Este saberse es consustancial al apetito de verdad que acompaña siempre al ser humano.

La búsqueda de la verdad hace que la conciencia se abra hacia el resto de los objetos. De ahí, que la segunda categoría sea el *algo* con el que el sujeto se encuentra ocupado en el mundo. Ese algo es una ventaja o inconveniente para *mi vida*[201]. Por tanto, todo lo exterior al ser humano se refiere a él. Como se verá, esta referencia absoluta al ser humano de todo lo exterior será discutida por Zambrano.

Si lo interior es autoconciencia y lo exterior referencia, la vida es para el sujeto *mi vida*[202]. En esta tercera categoría, Ortega intenta mostrar cómo todo lo que el sujeto hace o, incluso, no hace parte de sí mismo como de su centro primordial. Esta originalidad del sujeto en expansión implica que «vivir es hallarse en un mundo no hermético, sino que ofrece posibilidades»[203].

200 Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?,* p. 220.

201 Cfr. Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?,* p. 224.

202 Cfr. Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?,* p. 227.

203 Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?,* p. 227.

De la categoría *mi vida,* surgen el resto. El horizonte de posibilidades al que se abre la vida supone que ésta sea, a la vez, limitada y holgada, fatalidad y libertad. Este es el sentido de la circunstancia: el límite de la decisión que tiene el ser humano y que representa las posibilidades que se abren en su proyecto vital. Por eso vivir es «ser libre dentro de una fatalidad dada»[204]; en definitiva, una *libertad* que, siendo finita, es verdadera y que permite hablar de futuro.

Entender la vida como *futuro* o *futurición* es la quinta de las categorías de la vida. Vivir es decidir lo que se va a ser. Ya no se trata de un tiempo cósmico exterior, sino del tiempo real interior[205]. En él, se da un dominio ontológico del ahora. Así, ahora «es nuestro tiempo, nuestro mundo, nuestra vida»[206]. Y, en este ahora, que es presente, «se resume y condensa el pasado –el pasado individual y el histórico–. Es, pues, la porción de fatalidad que interviene en nuestra vida»[207]. Pero esta fatalidad es condición de la libertad, del elegir el futuro: se trata de proyectarse hacia delante. Un adelante que siempre es incierto y problemático. Como resumen, puede afirmarse que la vida es futurición, pero dentro de un modo finito.

¿Qué puede hacer el ser humano con esta vida que es su vida? Vivir es, para Ortega y Gasset, encontrarse. Es en medio de este pensar según el tiempo, cuando al encontrar en el propio pasado los medios para realizar el futuro se descubre el propio presente[208]. Esta articulación de la vida propicia que el modo de existencia

204 Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?,* p. 227.

205 Cfr. Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?,* p. 229.

206 Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?,* p. 232.

207 Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?,* p. 232.

208 Cfr. Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?,* p. 229.

adecuado al ser humano sea un arte. Ortega recupera el símil clásico al afirmar que, en la raíz de la vida, hay materia para un arte o, con sus propias palabras, «la belleza de la vida está en la gentileza con que le salgamos al paso y labremos de su materia fatal una figura noble»[209].

María Zambrano no sólo asiste a los cursos de doctorado que imparte Ortega y Gasset en Madrid, sino que acoge el pensamiento de su maestro con el mismo espíritu filosófico que él le ha enseñado: como una herencia que hay que recibir en la propia vida con respeto y espíritu crítico, para discernir lo positivo y darle, en obediencia, un incremento y para, conociendo lo negativo, corregirlo. Desde este método tan bien interiorizado por Zambrano, se entiende la valoración que realiza de las categorías de la vida.

María Zambrano entiende que la virtud de las categorías –que despliegan todo el potencial de la razón vital– es su carácter integrador o mediador. Muestran el axioma que ella misma afirma: «Si tomamos a la vida humana individual, nos dará, al darnos su entronque con la historia, la historia misma de un pueblo»[210]. Sin embargo, en esta afirmación se da ya una corrección al pensamiento de Ortega. Mientras que para él la vida es subjetividad y objetividad referida a la subjetividad, para María Zambrano, la vida individual tiene el mismo peso que la vida del pueblo. De hecho, «las categorías, pues, afectan por igual a la historia de un pueblo que a las vidas sencillas de quienes lo integran»[211].

Para María Zambrano, esta intercambiabilidad que se da entre vida del individuo y vida del pueblo se aprecia

209 Ortega y Gasset, J. (2007). *¿Qué es filosofía?,* p. 233.

210 Zambrano, M. *PP,* p. 151.

211 Zambrano, M. *PP,* p. 151.

en la historia de España. No en la historia de los grandes acontecimientos, sino en esa otra historia de la que habla Unamuno y que recoge Zambrano: la de aquellos pensadores anónimos que padecen la metafísica y cuya expresión es «sin abstracción, [...] sin fundamentación, sin principios [...]. No por la pura razón, sino por la razón poética»[212].

Esta forma de entender la vida y sus categorías supone una mostración no ya de la razón vital, sino de la razón poética en su despliegue.

Una vez expuesta la visión de María Zambrano sobre Kant, Hegel, Dilthey y Ortega, se puede afrontar, como respuesta al pensamiento de la Modernidad, la crítica que realiza sobre el sujeto y que constituye la conclusión de este capítulo segundo.

3. La crítica del sujeto

> Y el hombre europeo individualista aun sin saberlo –individualista de corazón– entendía como razón su propia razón. Que una de las incapacidades del hombre moderno es la de haber perdido de vista la unidad última del universo[213].

María Zambrano muestra cómo con la afirmación cartesiana de la conciencia se acentúa un proceso en el que la realidad se reduce a una serie de cosas inertes que, sólo por la razón del ser humano, cobran sentido. Entre las causas de este reduccionismo, se encuentra la identificación de conocimiento científico –en sus distintas formalidades– y razón[214]. Con ella, se excluyen otras formas de contacto del hombre con la realidad en

212 Zambrano, M. *PP,* p. 154

213 Zambrano, M. *HD,* p. 183.

214 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 183.

su dinamismo, como son la mística y la tragedia. Este proceso ha llevado a despojar de cualquier pretensión de racionalidad a lo que no ha sido hecho o construido desde cero por la razón humana. Por ello, otras formas de conocer con cierto componente de pasividad, como la inspiración o el éxtasis, son condenadas al ámbito de la irracionalidad. Una vez más, aparece el afán dominador del ser humano, que conlleva la incapacitación para algunas de las dimensiones esenciales de la vida. En concreto, las que tienen carácter de don y dádiva.

Este es el drama del hombre moderno sobre el que Zambrano quiere arrojar luz. Para ello, en *Notas de un método,* presenta una serie de pensamientos –no anotaciones, sino notas en sentido musical, dice[215]– acerca de este sujeto que, a fuerza de esclavizar la realidad con un uso excluyente y totalitario de su razón, se ha esclavizado a sí mismo.

Estas notas presentan los dos polos entre los que se desarrolla la crítica zambraniana del sujeto moderno: por una parte, la afirmación absoluta del individuo –la de su autonomía–; por otra, la anulación de las relaciones con lo real tal y como se ofrece. Esta imposibilidad autoimpuesta culmina con el aislamiento de lo sagrado y la negación del Absoluto. En torno a estos polos se pueden agrupar la mayor parte de los argumentos que han aparecido en los epígrafes anteriores.

El contexto de la crítica es ya sabido: Zambrano sigue mostrando su recelo acerca del racionalismo. La misma palabra *sujeto,* tan presente en la Modernidad, le parece inadecuada. María Zambrano afirma que decir sujeto es decir un concepto y, por tanto, un poner la vida en sus-

215 Cfr. Zambrano, M. *NM,* p. 62.

penso: «una especie de esclavitud»[216]. Es fruto del volverse sobre sí, sintiéndose absolutamente transparente. De hecho, Ortega había situado como primera categoría de la vida el encontrarse. Pero el ser transparente para sí mismo no es lo originario en el caso del ser humano. Al contrario, lo originario para el hombre es, a la vez, su opacidad para sí mismo y el sentirse mirado[217]. Que el sujeto esté solo ante la realidad, dándole forma, significa que un nexo primero de la vida ha sido roto. Porque el ser humano es en el principio relativo a algo que, aunque no se conozca, se comprende como trascendente. De algún modo, está afirmando que el ser humano no es inmediatamente sujeto, porque necesita comprenderse desde otro.

Sólo desde la comprensión del ser humano como relativo, puede comenzar éste su caminar por la vida. Un errar que, para Zambrano, encuentra su consuelo en las palabras de san Agustín invitando a volver al interior de uno mismo, porque en el interior habita la verdad[218]. Sin embargo, la historia de la filosofía, muestra cómo el hombre, en vez de buscar en el interior el lugar donde tratar adecuadamente con lo otro[219], ha ido a buscar ese lugar fuera, y no lo ha encontrado.

Una de las preguntas que resulta crucial para entender adecuadamente la razón poética es la que versa sobre la interioridad, en concreto, por su lugar: ¿acaso no se corresponde con ese fondo sagrado sobre el que se crea o se recibe lo divino al que constantemente alude María Zambrano? La respuesta corresponde a lo que puede ser

216 Zambrano, M. *NM,* p. 98.

217 Cfr. Zambrano, M. *NM,* p. 98.

218 Cfr. Zambrano, M. *NM,* p. 99.

219 Cfr. Zambrano, M. *HD*, p. 193 y Zambrano, M. *HD*, p. 53.

llamada parte sistemática de esta investigación y que corresponde a su capítulo tercero. Mientras tanto, conviene recapitular las argumentaciones críticas de Zambrano acerca del sujeto moderno y en torno a los dos polos anteriormente propuestos.

La primera de estas críticas se dirige al carácter del sujeto como ser único. Con el desarrollo del racionalismo y al contacto con las formulaciones teológicas del cristianismo, el hombre ha ido asumiendo las características propias del Absoluto creador. El sujeto moderno es quien da el ser a las cosas convirtiéndolas en meros objetos de conocimiento. Al mismo tiempo que asume las competencias propias de la divinidad, esta se va desvaneciendo. En el caso de Kant, se convertirá en una idea regulativa, en un postulado de la razón práctica. Una idea necesaria para el orden y funcionamiento del sistema, pero totalmente ajena al conocimiento. La única relación que cabe con ella es la del fideísmo. Poco a poco, con la identificación de los órdenes real e ideal realizada por Hegel, el Absoluto perderá su papel regulador hasta desaparecer o confundirse con un despliegue necesario de la razón.

El ser humano se ve sometido a una de las paradojas más intranquilizadoras que pueden darse: reinando desde su absoluta autonomía, como un dios, ha perdido el contacto con aquello que le ha llevado a pensar y a expresarse. Se ha olvidado de aquel fondo de realidad y racionalidad común a todo y que María Zambrano denomina *lo sagrado*. De este olvido, brota la angustia que aparece de modo recurrente en algunos planteamientos filosóficos de la Modernidad y de la Posmodernidad.

De modo simultáneo a esta pseudodivinización, se da la sustitución de la vida por la razón. ¿En qué consiste

este proceso? Se trata de la anulación de la variedad, pero sobre todo de la novedad y de lo desconcertante. Constituye, en definitiva, la eliminación de las intervenciones de lo sagrado, por una parte, y de la libertad personal del ser humano. La realidad pasa a formar parte de un complejo proceso en el cual todo es desenvolvimiento de lo uno. Un despliegue necesario en el que nada tienen que decir las voluntades de cada uno de los seres humanos.

El resultado de este monismo necesitarista es la rebelión de la vida que, para María Zambrano, constituyen los planteamientos filosóficos de Nietzsche y Dilthey. Cada uno con su peculiaridad. Sin embargo, poco importan las diferencias. Lo relevante es en último término encauzar la vida para que no se convierta, como hizo la razón, en una instancia totalitaria. La vida, para Zambrano, debe ser consciencia del límite y del carácter de relatividad que posee el ser humano.

Una de las claves de la razón poética será el *sentido de dependencia*. Así se entiende que Zambrano critique a Hegel por ofrecer una idea de la historia, como un todo que posee las individualidades hasta eliminarlas. Al mismo tiempo, también resulta lógica la crítica de Zambrano a los sistemas que hagan de la vida un todo poseído absolutamente en manos de cada individuo. Tanto el idealismo absoluto como el vitalismo sin matizar, rompen el necesario referirse del ser humano a lo Otro y, por tanto, el carácter unitario de la realidad sobre la que realizar un acercamiento comprensivo.

Sobre la crítica, aparece la solución propuesta por María Zambrano. Incorporar a los ámbitos de la racionalidad la relación de dependencia y la categoría de lo sagrado tiene la virtud de aportar la unidad necesa-

ria para la vida. No se trata de una unidad dada por el pensamiento paralizante de la identidad, sino más bien de una forma de pensar tan nueva como antigua y que permite descubrir la historia como un único argumento. Para María Zambrano, esto no es la necesidad que caracteriza al sistema hegeliano, sino el sentido. La historia es una porque tiene un sentido. Es cierto que Zambrano no habla directamente de finalidad, pero no resulta atrevido suponerla. Este sentido que unifica en libertad a la historia es captable por una forma de conocer nueva: la que Dilthey llamó *comprensión* y que María Zambrano denomina *piedad*.

Al comparar el racionalismo aristotélico y el vitalismo orteguiano, María Zambrano observa que, aunque los dos caminos sean distintos porque su punto de partida lo es, los elementos que los conforman son los mismos. Creencia, razón y vida son los tres polos que ha de incluir cualquier propuesta de racionalidad plenamente humana. Sin embargo, ella prefiere otra nomenclatura. La creencia será denominada religión o mística; la vida, poesía o tragedia; finalmente, la razón, filosofía. Zambrano señala la urgencia de reconciliar estos tres caminos:

> Religión, Poesía y Filosofía, han de ser miradas de nuevo por una mirada unitaria en que los rencores, crecidos con la prolijidad de la ortiga, estén ausentes; sólo ante una mirada así, la Filosofía podrá justificarse[220].

Esta unidad originaria entre los tres saberes fundamentales propuesta por Zambrano puede parecer poco original. Los tres aparecen bajo los nombres de arte, religión y filosofía en el despliegue del Espíritu Absoluto de Hegel. Sin embargo, los planteamientos son totalmente

220 Zambrano, M. *HSA,* p. 56.

distintos. Para Hegel, la culminación es la filosofía, que incorpora a los otros dos saberes que, de suyo, tienen todavía imperfecciones. Para Zambrano, la unidad viene dada por una nueva mirada desde lo que ella llama la placenta de *lo sagrado*. Ningún saber puede incorporar plenamente a los otros. Si así fuera, los destruiría. De hecho, la filosofía occidental –la razón ensoberbecida– ha despojado de racionalidad a los otros dos saberes.

La unión de la filosofía con la vida y la ampliación de sus límites conllevan una metafísica no ejercida –de corte aristotélico–, sino padecida. Este es otro de los pilares fundamentales de la razón poética. La razón exige conversión. La metafísica exige ética. Esta exigencia es, para Moreno, uno de los puntos de conexión más íntimos entre Ortega y Zambrano. La ética se entiende en el contexto de la *razón poética* como *razón misericordiosa*, como *piedad* e incluso como una razón mediadora[221]. Esta dimensión ética de la racionalidad tiene que ver en último término con las capacidades que posee el ser humano. Nuevamente, María Zambrano introduce la temática de la identidad precaria que corresponde a la realidad unitaria y, en concreto, al hombre.

Ya no es descabellado afirmar que el planteamiento filosófico de María Zambrano tiene como una de sus bases más reconocibles la espiritualidad y la teología cristianas. Esto es perfectamente identificable cuando habla de la *caritas* como un abrazo de la realidad pobre para elevarla. La *caritas* será una característica esencial de la razón poética.

El acercamiento por parte de María Zambrano a la razón poética pasa por el esclarecimiento de las relaciones

221 Moreno Sanz, J. *LO,* p. 334.

entre razón y vida. No cabe una identificación como la que, de un modo casi exacto, realiza Ortega. Junto a esta profundización, se hace necesario volver a contemplar las relaciones entre el sujeto y la realidad. ¿Todo lo exterior se refiere al ser humano o el ser humano se refiere a todo lo exterior?

Una vez planteadas las dos principales críticas de María Zambrano al sujeto moderno en sus variadas realizaciones y los fundamentos en torno a los cuales debe girar la propuesta de una racionalidad inclusiva, se puede acometer la labor de ofrecer de un modo sistemático los principios de esta razón poética.

Como ya se ha mostrado, la labor recopilatoria es ardua: Zambrano evita cualquier elaboración reglada de su propuesta. Ofrece intuiciones, notas, reflexiones y alerta de los peligros. Sin embargo, no cierra su caracterización de un modo determinante. Lo único que afirma categóricamente es que su propuesta es órfica y pitagórica. El objetivo del próximo capítulo es ofrecer una visión completa y ordenada del ensayo de racionalidad inclusiva que plantea María Zambrano.

Capítulo 3.

EL LOGOS Y LO SAGRADO

El tercer capítulo de esta investigación busca exponer de modo ordenado aquellas ganancias, obtenidas en la comparación de la propuesta de racionalidad de Zambrano, con aquellas otras fruto de los distintos momentos de la historia de la filosofía occidental. Como se ha mostrado, para María Zambrano, esta historia es la del racionalismo. No obstante, al hilo de esta exposición irán apareciendo otros matices de singular importancia y que constituyen el centro del paradigma de *razón poética*. Entre estos, es fundamental la fenomenología de *lo sagrado* y de *lo divino* que María Zambrano realiza en su obra más sistemática: *El hombre y lo divino*.

En la relación que Zambrano establece entre estas dos categorías, se juega el carácter exclusivo o inclusivo de la racionalidad. De hecho, sólo desde la clarificación de los términos *sagrado* y *divino* puede comprenderse qué significa que la propuesta de María Zambrano sea una racionalidad inclusiva: un paradigma en el que comparece la unidad originaria que se da entre filosofía, poesía y religión[222].

Para lograr un acercamiento a esta unidad tan deseada frágil y necesaria, se hace preciso dilucidar, en primer término la relación entre *lo sagrado* y *lo divino*. Como un

222 Cfr. Zambrano, M. *HSA,* p. 57.

anticipo, puede decirse que, mientras *lo sagrado* envuelve al ser humano y a la realidad en su plenitud, *lo divino* es cada una de las expresiones o intentos de expresión de *lo sagrado* que el hombre realiza. Sobre esto, caben distintas posibilidades, pero hay algunas que son particularmente relevantes y a ellas habrá que referirse. Se está hablando de la posición de Ortega y Gasset acerca de la divinidad y del sentido que el nihilismo tiene para María Zambrano.

Una vez establecido el juego de relaciones que se da entre estas dos categorías que posibilitan el establecimiento de una racionalidad no excluyente, será necesario determinar cuál es para María Zambrano el modo adecuado que el ser humano tiene para relacionarse con *lo divino*. Se trata de una actitud vital que ella denomina *piedad* y que define como «el saber tratar adecuadamente con lo otro»[223]. Esta definición, una de las pocas que propone Zambrano, requiere explicar en qué consiste «tratar» y qué ha de entenderse por «lo otro». Sirva como una primera aproximación afirmar que la *piedad* es la experiencia que constituye la capa más profunda del saber. Tan original y pobre[224], como necesaria.

La última de las cuestiones a tratar es la relación o unidad que se da entre las tres vías de racionalidad a las que se viene aludiendo: filosofía, poesía y religión. De esta relación depende que el conocimiento sea genuinamente humano. En todo caso, para María Zambrano, se iluminan las unas a las otras. Sobre ellas, se da un constante crecimiento, una constante aurora. La única condición es que ninguna de ellas se arrogue la exclusividad y la primacía respecto a las otras. Podría decirse que esta relación se ase-

223 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 193.

224 Cfr. Zambrano, M. *H,* p. 191.

meja a la de las divinas personas de la Trinidad: un reflejo de la llamada *circumincessio* o *perichóresis*[225].

El paradigma que permite esta fecunda implicación entre filosofía, poesía y mística es de carácter musical y recoge el apasionamiento de los pitagóricos por el número, la conversión de costumbres propugnada por los órficos y la superación de las construcciones intelectivas por medio de la iluminación. Esta superación, de corte platónico, es para Zambrano obra de Plotino[226].

Así se entiende el contraste entre una racionalidad de carácter musical que incorpora en armonía perfecta determinado número de voces y que se expande por el Universo y la realidad plena y otro tipo de racionalidad de carácter arquitectónico. Esta última ha sido buscada por los distintos racionalismos y se identifica por su carácter restrictivo: en vez de ampliar horizontes en el tiempo, cierra espacios en los que el ser humano pueda dominar sin temor a ser sobrecogido por las sorpresas de la realidad en su misterio.

Antes de entrar en el cuerpo de este capítulo, es necesario hacer una advertencia: el pensamiento de María Zambrano y su expresión es simbólico. Quizás por eso sea tan sugerente y tan complicado de aprehender. Quizás por eso y porque para Zambrano la contradicción no es un problema insuperable, sino que forma parte del itinerario de la razón humana por el espacio y el tiempo.

225 El término latino *circumincessio* es utilizado desde el siglo XII para traducir el griego *perichóresis* y significa el concepto de in-existencia mutua de las tres divinas personas. *Circumincessio* (de *circum* e *incidere*=avanzar) expresa de un modo dinámico la efusión y la compenetración mutua.

226 Cfr. Zambrano, M. *NM,* pp. 44 y 45. Es de suma importancia adentrarse en los ecos platónicos y neoplatónicos que incorpora la propuesta zambraniana. Sin embargo, tal necesidad sobrepasa los límites propuestos para esta investigación. No obstante, resultan reveladoras las siguientes lecturas: Janés, C. *María Zambrano. Desde la sombra llameante,* pp. 53-68 y Moreno Sanz, J. (1996). *Encuentro sin fin*. Madrid: Endymion, p. 183 y ss.

1. Lo sagrado y lo divino

María Zambrano ofrece la visión más completa de su pensamiento en la obra *El hombre y lo divino*. Hasta tal punto, que en el «Prólogo» a su segunda edición afirma que bien podría ser éste el título general más conveniente para toda su producción impresa o inédita[227]. Por tanto, resulta adecuado tomarla como hilo conductor para la exposición de su propuesta de racionalidad, que se centra en la visión de *el otro* y de *lo otro* trascendente y en la relatividad del sujeto respecto a aquellos.

Antes de explorar los términos que constituyen el título de este epígrafe, conviene acercarse a la estructura de *El hombre y lo divino*. En primer lugar, es necesario recordar que María Zambrano ha ofrecido dos ediciones de esta obra. La primera es de 1955, año de la muerte de su maestro Ortega y Gasset. En sus tres secciones («El hombre y lo divino», «El trato con lo divino: la piedad» y «Los procesos de lo divino»), aparece con claridad cómo Zambrano se aleja de la orteguiana *razón histórica* y parte desde la *razón vital*, tornándola poética. Para este estudio, la primera edición de *El hombre y lo divino* resulta central, pues ofrece una completa y sugerente fenomenología del logos y de su carácter sacral.

La segunda edición, de 1973, escrita después de un viaje a Grecia que marcaría profundamente a Zambrano, añade un «Prólogo» y dos secciones más: «Los templos y la muerte en la Antigua Grecia» y «En la tradición judeo-cristiana». En esta ampliación de la obra, se encuentran nuevos matices y, sobre todo, una visión más unificada, propia de la madurez de pensamiento en la que se encuentra María Zambrano.

227 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. [27].

En los dos casos, primera y segunda edición, Zambrano comienza con una cita de *La vida de Plotino* escrita por Porfirio y que constituye una verdadera declaración de intenciones: «Dijo [Plotino al morir]: Estoy tratando de conducir lo divino que hay en mí a lo divino que hay en el Universo»[228]. En este camino de reconducción, se inscribe el planteamiento de María Zambrano.

1.1. Lo sagrado como placenta

Aunque en el título de *El hombre y lo divino* no aparezca la noción de *lo sagrado*, ya en una primera lectura de la obra resulta evidente que el centro de la propuesta de racionalidad de María Zambrano es constituido por esta idea. *Lo sagrado* se entiende como un fondo que no sólo está presente en el ser humano y en sus producciones, sino también en la realidad que se entiende como totalidad de relaciones, de trascendencia, y relatividad, donde *lo otro* es originante y necesario.

Zambrano, como en una excepción, se aventura a dar una definición de *lo sagrado*: «Esa especie de placenta de donde cada especie de alma se alimenta y se nutre, aun sin saberlo»[229].

El saber verdadero consiste en descubrir este fondo que inspira cualquier pensamiento y que, en último término, se trata de la dimensión vital más profunda[230]. En esta definición están medidas cada una de las palabras que la conforman. «Esa especie de placenta» indica el carácter materno, originario y previo a cualquier expe-

228 Zambrano, M. *HD,* p. [26].

229 Zambrano, M. *HD,* p. 89.

230 Cfr. Zambrano, M. *HD,* pp. 89 y 90.

riencia consciente que posee el ser humano. Es la primera relación vivida, en la que el *nasciturus*, siendo completamente distinto a su madre, está totalmente referido a ella, de la que todo lo recibe. Es la imagen del *saber* frente al *conocer*; de lo *dado* frente a lo construido. Estas dos instancias son complementarias y necesarias para un vivir plenamente humano.

«Donde cada especie de alma». Por una parte, esta expresión indica la variedad de seres que componen la realidad, venciendo un monismo que destrozaría la variedad, que es tan visible. Por otra, muestra la unidad de todo y, por tanto, la posibilidad de saber y de conocer. Aquello que alimenta todo es lo que hace viable una propuesta de racionalidad, aunque Zambrano rehúya hablar de ser y de participación. Saber y alma denotan que no es necesario negar la materia para afirmar lo espiritual, pero tampoco lo contrario: el logos zambraniano se mueve entre lo material y lo inmaterial fecundándolos.

«Aun sin saberlo». Comprender *lo sagrado* como logos, como hace María Zambrano, es tan potente que sigue siendo válido, aunque se desconozca o se niegue. De hecho, Zambrano, no duda en mostrar la sacralidad de *la nada* como última manifestación de *lo sagrado*[231].

Sobre este fondo sagrado, se construye todo, incluso los dioses, pero el ámbito desde donde estos emergen –lo superior, *lo sagrado*, el instante, la preverdad–, no. *Lo sagrado* es originario y originante[232]. Esta es una cuestión de afilada complejidad: si los dioses son hechura de manos humanas y les precede un fondo sacral en el hombre, ¿cabe un Dios personal?, ¿cabe un Dios trascendente?

231 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 168 y ss.

232 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 56.

En definitiva, se hace necesaria la pregunta sobre el panteísmo. A ella se intentará dar respuesta en el siguiente epígrafe.

En todo caso, conviene adelantar que mientras, para María Zambrano, *lo sagrado* es un fondo oculto y sin unidad, *lo divino* declara la unidad rescatada en *lo sagrado*, como una luz[233] que declara y manifiesta la inteligibilidad de lo real y, en especial, del ser humano en su contexto de vida y relaciones. No es que *lo sagrado* sea la contextura del ser y de cualquier ser, sino su posibilidad de aparecer con sentido ante la persona humana.

1.2. Lo divino y sus distintas posibilidades

> Y lo oculto, sobre todo, es lo sagrado. Y lo más manifiesto es lo divino[234].

En la relación entre *lo sagrado* y *lo divino* se juega el carácter y el porvenir de toda cultura e, incluso, de la misma humanidad. María Zambrano, ya desde la «Introducción» a la primera edición de *El hombre y lo divino,* manifiesta su honda preocupación por determinada forma de vida contemporánea que rechaza a los dioses y a cualquier forma de divinidad.

Zambrano reconoce que *lo divino* es parte irrenunciable de la intimidad humana[235]. Su queja se dirige hacia una forma de pensamiento en el que el ser humano ha ido despojando del carácter divino a los dioses para apropiárselo él. El hombre divinizado o, lo que es lo mismo, el ser humano rodeado de un espacio vital propio que le dota de autonomía y de una pretendida

233 Cfr. Zambrano, M. *HD,* pp. 57 y 58.

234 Zambrano, M. *HD,* p. 296.

235 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. [31].

capacidad ilimitada de producción, constituye *lo divino* falso. En este estado, la divinidad y Dios –«nuestro Dios», dice María Zambrano– son, como máximo, tolerados[236].

Como ya se ha señalado, la presencia de un fondo sacral en cualquier ámbito de la realidad es la garantía de que existe un logos unificador que la dota de sentido[237]. Este sustrato de realidad tiene como expresión adecuada y necesaria a *lo divino*. Pero para que este carácter epifánico se dé, es necesario que se cumpla una ley intransgredible, que bien podría ser denominada, en la propuesta zambraniana como *ley del logos*. Nuevamente, María Zambrano emprende la aventura de presentar una formulación concreta. Teniendo en cuenta que lo oculto es *lo sagrado* y lo manifiesto, *lo divino*[238], existe una «ley que impone que toda manifestación responda a la ocultación sin deshacerla; que toda luz respete un fondo o un círculo de tinieblas sin avasallarlas»[239].

Inmediatamente, añade que «mantener esta proporción entre lo sagrado y lo divino es oficio [...] de la religión misma»[240]. María Zambrano suele mencionar esta ley de proporcionalidad cuando habla de la arquitec-

236 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. [31]. Al hacer esta crítica a la sociedad del siglo XX, María Zambrano vuelve a reconocerse creyente. Decir «nuestro Dios» supone para ella decir «soy cristiana». Cfr. Janés, C. *María Zambrano. Desde la sombra llameante,* p. 48.

237 «Lo divino no es en Zambrano un problema metafísico, sino fenomenológico», Maillard, Ch. (1992). *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*. Barcelona: Anthropos, p. 24. Si esto es así y, por la misma razón, podría decirse que lo sagrado sí que lo es. Es decir, lo sagrado estaría en la esfera de lo metafísico y lo divino, en la de lo fenomenológico. Esto que es perfectamente coherente con el pensar de Zambrano, conllevaría una consecuencia necesaria: lo divino o tiene alcance metafísico o no responde a la llamada *ley del logos*.

238 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 296.

239 Zambrano, M. *HD,* pp. 296 y 297.

240 Zambrano, M. *HD,* p. 297.

tura de los templos. Sin embargo, no hay contradicción alguna en aplicarla a la cuestión de la racionalidad.

El equilibrio entre ocultación y manifestación debe respetarse en cualquier dimensión humana y en cualquiera de sus actividades. Esto sólo puede conseguirse aplicando a la filosofía y a la teología ciertos modos de decir que caracterizan a la poesía. Así como la poesía es respuesta que no resuelve enigmas, sino que, manteniendo el misterio, deja abierta la puerta a la esperanza de llegar, ni las construcciones propias del conocimiento filosófico ni las del teológico pueden arriesgarse a crear sistemas que pretendan conocer de modo absoluto toda la verdad, cerrando y arrojando lo que constituya una excepción al infierno de la irracionalidad. La tolerancia y la incorporación de dichas excepciones es el signo de la presencia del equilibrio entre el ocultarse de *lo sagrado* y el iluminar de *lo divino*.

En todo caso, la pregunta que queda en el aire es si en el planteamiento de María Zambrano hay espacio para un Dios que sea realmente otro: trascendente y con posibilidad de revelarse al ser humano. Esto significa meterse de lleno en la cuestión del panteísmo.

1.2.1. La necesidad de «un otro» trascendente

Con la lectura de *El hombre y lo divino* queda clara la precedencia radical de *lo sagrado* respecto de cualquier otra categoría. Sin embargo, junto a estas afirmaciones, María Zambrano[241] mantiene una cautela: siempre aparece alguna referencia más o menos directa a un Dios revelado que, en la mayor parte de las veces, asume las características del Dios de Jesucristo.

241 Conviene diferenciar entre fe y espiritualidad. Sobre esta última, es interesante el siguiente artículo: Pulgar Castro, R. (2015). «María Zambrano y el sentido religioso de la existencia», en *Atenea*, nº 511 (I Sem.).

¿Por qué no sigue o desarrolla esta vía? Puede pensarse que se trata de una herencia del pensamiento de su maestro Ortega, quien distingue perfectamente entre el orden de la filosofía y el de la teología, hasta el punto de rechazar la posibilidad de un ejercicio plenamente racional de esta última[242]. Sin embargo, parece que, en el caso de Zambrano, más que un rechazo a la teología, se da un respeto hacia ella, aun reconociendo que siempre muestra más simpatía hacia el místico que hacia el teólogo. O todavía mejor, prefiere al místico-teólogo.

En todo caso, ella se siente más cercana a determinada teología cristiana que todavía no ha sido fijada por las categorías filosóficas griegas de corte aristotélico. Incluso propone la posibilidad de un Dios revelado que tiene como nota principal el ser devorado, frente a otros dioses que, por el contrario, tienden a devorar. El primero puede identificarse con el Dios cristiano que se hace alimento; los segundos, con los griegos o con los de cualquier otro *panteón* de la Antigüedad[243], que experimentan las mismas pasiones que los hombres.

Que María Zambrano se separa de una idea de Dios inmanente al mundo aparece con claridad cuando se compara su pensamiento con el de su maestro José Ortega y Gasset. El tratamiento que hacen de la cuestión de Dios puede ser considerado como una cuestión que marca la diferencia entre ambas propuestas filosóficas o, de otro modo, que Zambrano da un paso adelante sobre el planteamiento de aquél a quien siempre reconoció como su maestro.

242 Cfr. Cózar, A. (2010). *Dios en el pensamiento de Ortega y Gasset. Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita.* Roma: Pontificia Universitas Sanctae Crucis. Facultas Philosophiae, p. 181.

243 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 126.

La postura de Ortega y Gasset acerca de la divinidad ha sido denominada *panteísmo vital*. Este tipo de panteísmo no afirma que todas las cosas son Dios, sino que éste se hace presente en todas las cosas, constituyendo como un fondo que se halla presente en todas las vidas[244]. Incluso puede decirse que «Dios es la vida, porque está en mí y en la realidad del universo, en los dos y en ninguno, está sin estar»[245]. De modo que, para Ortega y Gasset, Dios es la categoría más conveniente para designar a la vida o, incluso, su símbolo más adecuado. Es más, sería una «indeterminada vitalidad determinándose al vivificar el universo»[246]. En definitiva, se trata de un Dios que no es totalmente trascendente, aunque para Ortega esto no significa que sea imposible tener determinada experiencia de él[247].

En todo caso, afirmar que desde la idea filosófica de Ortega acerca de Dios pueda construirse, por ejemplo, una teología natural requiere muchos matices. Para ilustrar esta dificultad congénita del *panteísmo vital*, resulta muy adecuada la siguiente expresión: «Ortega y Gasset vive su relación con Dios en el atrio del templo, sin entrar a éste aceptando una religión concreta, ni salir del atrio para dirigirse a un Universo carente de Dios y de sentido»[248].

Esta idea del atrio y de la imposibilidad de superarlo, tanto hacia el exterior, como hacia el interior, es la dife-

244 Cfr. Cózar, A. *Dios en el pensamiento de Ortega y Gasset*, p. 226.

245 Cózar, A. *Dios en el pensamiento de Ortega y Gasset,* p. 227.

246 Cózar, A. *Dios en el pensamiento de Ortega y Gasset,* p. 229.

247 Cfr. Cózar, A. *Dios en el pensamiento de Ortega y Gasset,* p. 274.

248 Bunar, J. (2007). *Filosofía de Dios según Ortega y Gasset. Desde la vida vivida hacia la afirmación filosófica de Dios. Extracto de la Disertación para el Doctorado*. Roma: Pontifica Universidad Gregoriana. Facultad de Filosofía, p. 97.

rencia fundamental entre Ortega y Zambrano. Para esta última, no sólo es imposible permanecer en el atrio de un modo definitivo, sino que es necesario tender hacia una manifestación concreta y personal de lo sagrado y que se llama Dios. Por seguir con la comparación, se puede decir que es necesario entrar en el templo. ¿Cómo fundar esta aseveración?

Es cierto que para María Zambrano existe una simultánea revelación de Dios y del hombre[249], pero esto no supone la eliminación de la trascendencia del primero, sino un modo de captarla[250]. Podría decirse que la revelación es un proceso dinámico en el que se siente la llamada a una vida nueva[251]. El lugar donde se experimenta esta llamada es el *exilio*[252], categoría muy frecuente en la obra de Zambrano.

En todo caso, esta realidad de la revelación de Dios no parece que sea la razón más convincente para afirmar que, en el planteamiento de María Zambrano, Dios sea el ser trascendente. Más bien, hay que recurrir a la crítica que Zambrano realiza a la idea de un ser humano totalmente autónomo, tal y como se expuso al final del capítulo segundo de esta investigación. Ahí se encuentra la razón más profunda para afirmar la trascendencia divina.

249 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 360.

250 Un tema importante y que necesita de un tratamiento en profundidad es el de la posibilidad de un Dios en devenir en la propuesta zambraniana y su relación con posturas como el panenteísmo. Sobre este asunto, conviene acudir a Moreno Sanz, J. *LO,* Tomo III, pp. 412 y ss. El autor compara el pensamiento de María Zambrano con los de Whitehead, Hartshorne y Pareyson, situándolo en la estela de Schelling.

251 Cfr. Novoa, A. (2006). *Elementos clave para una antropología teológica en el pensamiento filosófico de María Zambrano. Extracto de Tesis Doctoral*. Granada: Facultad de Teología, p. 128.

252 El exilio es para María Zambrano una categoría antropológica de primer orden. Aunque en muchas ocasiones aparezca como una propuesta de corte político, se puede establecer una analogía con la poesía: el exilio es al vivir como la poesía al saber. Es decir, el lugar de la contemplación de una meta inalcanzada, pero capaz de ofrecer sentido a la existencia. Cfr. Zambrano, M. (1990). *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela, p. 31.

María Zambrano en *Notas de un método* realiza una completa crítica del sujeto moderno que se entiende como autónomo, como historia o como vida, siempre en términos absolutos. Su afirmación más radical y, al mismo tiempo, más sencilla es que «el otro es la compañía que todo ser necesita»[253]. Para ejemplificar esta necesidad, acude al relato bíblico de la creación, que comenta de la siguiente manera:

> ¿Por qué se le dio, según la palabra bíblica, una compañera a Adán? ¿Por qué no era bueno que estuviese solo? Porque solo no se sentía ni tan siquiera sí mismo [...]. Si no puede estar solo es porque está escindido, sin apoyo[254].

Esta experiencia vital primera y mitificada revela que el ser humano siempre ha de salir a buscar al otro[255]. De hecho, Zambrano afirma que existe una llamada del otro, que aparece como el «ser perdido, inalcanzable»[256]. Entre el encontrarse y el encontrar al otro y a los otros, el ser humano se desenvuelve como en un purgatorio en el que ha de vivir[257].

Todavía esta necesidad de encontrarse con los otros no supone una prueba de la trascendencia divina. De hecho, no se sabe si el otro al que constantemente se refiere es Dios o, simplemente, el conjunto de los demás seres humanos que no son uno mismo. Es necesario seguir con el argumento que propone, a modo de notas, María Zambrano.

Que el sujeto se sienta autónomo es, para Zambrano, un hechizo, una situación de encantamiento que respon-

253 Zambrano, M. *NM,* p. 107.

254 Zambrano, M. *NM,* p. 108.

255 Cfr. Zambrano, M. *NM,* p. 108.

256 Zambrano, M. *NM,* p. 109.

257 Cfr. Zambrano, M. *NM,* p. 109.

de al engaño inicial de la serpiente: se trata de un falaz endiosamiento[258]. De hecho, llega a escribir:

> Seréis como dioses, dijo entonces; seréis como hombres, no hace tanto, aquí, en este Occidente. Y si los dioses se perdieron de vista, el hombre amenaza perderse, se ha perdido ya para muchos, se comienza a perder para otros fatigados de mantenerlo en alto[259].

La pérdida del horizonte de los dioses por la afirmación de la suficiencia del ser humano supone siempre un desdibujamiento de la condición personal del sujeto. Por eso, María Zambrano vuelve una y otra vez a afirmar el carácter relativo de los hombres: afirmar lo contrario sería mantenerlo encadenado. ¿Cuál es la alternativa?

Zambrano acude a las palabras de Teresa de Jesús para explicar el carácter relativo del hombre. Si Heráclito había afirmado que todo fluye, la santa matiza en su poesía dicha realidad:

> Todo pasa, dice Heráclito. Y como un eco sobrepasado en la fe cristiana, Santa Teresa: Todo se pasa, Dios no se muda. ¿Querría decir que nada se pasa porque Dios no se muda, que todo se eterniza?[260].

La respuesta viene ensayada a continuación: el «todo se pasa» postulado por Heráclito se refiere al ser humano, al ser relativo a los otros seres y a Dios. Por el contrario, el «Dios no se muda» muestra cómo Dios es aquel que sostiene el ser de las criaturas. De algún modo, el ser humano, cuando es consciente de que todo se pasa excepto Dios, se está acercando a este que es el fundamento de toda permanencia. Un fundamento externo, al mismo tiempo que presente en todas sus obras. La conversión

258 Cfr. Zambrano, M. *NM,* p. 114.

259 Zambrano, M. *NM,* p. 117.

260 Zambrano, M. *NM,* p. 115.

consiste, para María Zambrano, en el hacerse consciente por parte del ser humano de que la única manera de permanecer es a través de la vía unitiva con Dios[261].

Al mismo tiempo, el Dios que no se pasa hace al ser humano descubrir la realidad en toda su dinamicidad: es una luz auroral que permite captar este movimiento en el tiempo sin fijarlo o cristalizarlo en fórmulas reductivas. Es «luz en que la esencia de la luz inteligible, se profetiza»[262].

El último punto de comparación entre las propuestas acerca de la divinidad de Ortega y Zambrano es el que se refiere al trato con Dios. La diferencia vuelve a ser palmaria. Mientras que para Ortega la religión es una mera religión de la vida, una religión intramundana que se reduce a un cuidado de las cosas[263], cercano a la *Sorge* propuesta por Heidegger, en el caso de Zambrano, la relación con la divinidad se da como trato de *piedad* y reconocimiento de lo que supera al propio sujeto. No obstante, esta cuestión se tratará con más detenimiento en el segundo epígrafe de este capítulo tercero.

1.2.2. La nada y lo sagrado

María Zambrano propone una comprensión de *la nada* como manifestación pura de *lo sagrado,* ofreciendo una lectura religiosa de la negación de *lo divino* como la que realizó Nietzsche. Conviene acercarse, aunque sea someramente, a las razones que conducen a Zambrano a presentar esta nueva visión del nihilismo.

261 Cfr. Zambrano, M. *NM,* p. 114.

262 Zambrano, M. *HD,* p. 58.

263 Cfr. Conill-Sancho, J (2006). «De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri». *The Xavier Zubiri Review.* Vol. 8, 93-91, p. 94.

Lo sagrado y *lo divino* son dos categorías primarias que resultan irreductibles a una relativa: *lo humano*. Este carácter originario hace que su negación sea inútil:

> No se libera el hombre de ciertas cosas cuando han desaparecido, menos aún cuando es él mismo quien ha logrado hacerlas desaparecer. Podrían dividirse las cosas de la vida en dos categorías: aquellas que desaparecen cuando las negamos y aquellas otras de realidad misteriosa que, aun negadas, dejan intacta nuestra relación con ellas. Así, eso que se oculta en la palabra, casi impronunciable hoy, Dios[264].

Zambrano está convencida de que la negación de *lo divino* –creado o revelado– es del todo ineficaz: un ensueño del sujeto autónomo. Pero no se queda ahí, sino que afirma que la relación con lo negado no sólo permanece intacta, sino que se acrecienta, llevando al ser humano a un abismo del que sólo puede renacer con una nueva visión de lo eterno[265]. Así, entendiendo lo divino en clave fenomenológica, cabría una dialéctica de sus distintas formas, que van desde lo epifánico hasta lo escatológico[266].

En todo caso, María Zambrano no excluye la posibilidad de la negación. Incluso reconoce que se da según dos extremos: el de un vacío de Dios por vía intelectual, cuya forma es el ateísmo; y el de un vacío de tipo vital, que constituye la angustia. Los dos conducen a un estado de violencia en el que el ser humano aparece para sí como irreconocible. En definitiva, son estados que no pueden mantenerse por mucho tiempo y que sólo pueden entenderse como parte de un proceso. Este proceso es el *quid* del desarrollo de las diferentes culturas que se han sucedido en

264 Zambrano, M. *HD,* p. 134.

265 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 135.

266 Cfr. Maillard, Ch. La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética, p. 24.

la historia de la Humanidad. Para Zambrano, toda cultura tiene como nota esencial el padecer a Dios y el forjar a Dios. De tal modo, que puede pensarse en un proceso sagrado de destrucción de *lo divino* que precede a la deseada resurrección[267]. En este mismo sentido, Julieta Lizaola afirma ante los pensadores de la muerte de Dios y el fin de la religión que en ningún caso desaparece el hecho religioso, tan sólo hay transformación en las formas de mostrarlo[268].

Esto comparece de un modo privilegiado en el cristianismo –lugar del Dios revelado–. En esta religión, el centro es ocupado por «el misterio abismal, la muerte de Dios a manos de los hombres»[269]. Destruir *lo divino* es, para Zambrano, un proceso sacral que aparece como «una de las más profundas paradojas humanas»[270].

Desde estas coordenadas, ¿cómo comprende Zambrano el ateísmo? En primer lugar, no presenta una caracterización monolítica de la negación de Dios. En algunos casos afirma que es la sustitución de una idea filosófica de la divinidad por otra más o menos adecuada[271]. Otras veces se da un ateísmo puro, «que es renuncia, simple renuncia a lo que de los dioses no se recibe, confinamiento desesperado en lo humano»[272].

Finalmente, la negación de la divinidad también puede darse en algunas personas «sordas a lo sagrado»[273].

---

267 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 136.

268 Cfr. Lizaola, J. (2008). *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*. México D. F.: Ediciones Coyoacán, p. 15.

269 Zambrano, M. *HD,* p. 136.

270 Zambrano, M. *HD,* p. 138.

271 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 139.

272 Zambrano, M. *HD,* p. 141.

273 Zambrano, M. *HD,* p. 142.

Zambrano no se detiene a explicar en qué consiste este estado ni a qué obedece.

Sin embargo, la muerte de Dios, para María Zambrano, que en este caso mira desde el Calvario, no es su negación:

> Sólo se entiende plenamente el Dios ha muerto cuando es el Dios del amor quien muere, pues solo muere en verdad lo que se ama, sólo ello entra en la muerte: lo demás sólo desaparece. Si el amor no existiera, la experiencia de la muerte faltaría. Y sólo, cuando Dios se hizo, Dios del amor pudo morir por y entre los hombres, de verdad[274].

Y este morir/matar a Dios se halla presente en otra acción sagrada totalmente paradójica: la comunión. Si para María Zambrano la razón más profunda por la que se mata a Dios es el heredar su vida, esto es imposible. La buscada comunión total que «no se consuma; no destruye la diferencia que ha de soportarse, ese sufrir de Dios, de su lejanía, de su inaccesibilidad»[275].

Como puede apreciarse, la negación o la muerte de la divinidad es, en la propuesta zambraniana, una manifestación de la presencia de *lo sagrado* en el hombre y en el horizonte de la realidad. Es una epifanía de la absoluta trascendencia de Dios: en este proceso queda clara la capacidad del hombre para buscar, conocer y amar a Dios; del mismo modo que resulta evidente que Dios es *semper maior*. Así, afirma que:

> Si Dios creó de la nada, el hombre sólo crea desde su infierno nuestra vida indestructible. De ella, agotada nuestra humana comunión, saldrá un día a la claridad que no muere, para invisible casi, confundido con la luz, volver, quizá, a decir a nuestro amor rescatado: *Noli me tangere*...[276].

274 Zambrano, M. *HD,* p. 143.

275 Zambrano, M. *HD,* p. 148.

276 Zambrano, M. *HD,* p. 149.

La nada a la que Zambrano se refiere es, al mismo tiempo, *lo otro* de la filosofía. Si esta última es el intento de totalizar la realidad como idéntica a sí misma en el pensamiento, la poesía muestra el *no-ser*. No obstante, y en la clave del pensar según Heráclito y Pitágoras –pensar en el orden del tiempo y con una concepción de identidad dinámica o precaria–, se da determinada consistencia entre estos dos contrarios: existe armonía, aunque es necesario cumplir con la condición de no arrogarse en exclusividad, de un modo autoritario y unilateral, el carácter de racionalidad[277].

La nada se comprende como *lo sagrado* que aparece y reaparece en absoluta resistencia, como lo indomeñable, incluso, como *lo sagrado puro*[278]. Esta nada es la manifestación de la divinidad por excelencia: es la revelación de aquello que se sabe realmente sin límites. Es lo que el místico conoce y lo que el poeta siente como originario[279]. En definitiva, es la grandeza insuperable de la que el ser humano se siente deudor y a la que aspira.

2. El trato con lo divino: la piedad

Una vez que se han examinado las distintas posibilidades de manifestación y presencia de *lo divino* que se caracterizan por su carácter trascendente y por su insuperabilidad, es necesario reflexionar de la mano de Zambrano sobre cuál es la actitud vital que vige en la relación entre *lo humano/relativo* y *lo divino/originario*.

277 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 169

278 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 179.

279 Cfr. Sánchez Benítez, R (1998). *María Zambrano y el nihilismo.* Edición electrónica (1.6.2022): <goo.gl/DHnCS6>. Sobre este asunto, parece que una comparación de la propuesta de Zambrano con el pensamiento de autores como Juan Escoto Eriúgena, Nicolás de Cusa o Eckart sería muy ilustrativa.

Como ya se ha dicho, María Zambrano es poco dada a presentar definiciones. Para ella, la definición es un intento de dominio y de cristalización de lo que es una corriente dinámica de vida. Sin embargo, en la segunda sección de *El hombre y lo divino*, «El trato con lo divino: la piedad», no se resiste a ofrecer una fórmula sintética que refleje el carácter de esta actitud: «Piedad es el saber tratar adecuadamente con lo otro»[280].

Para entender esta definición, conviene volver sobre el sentido de *lo otro*. En el caso de María Zambrano, no se trata de una simple alteridad en la que el sujeto se reconoce frente a los demás. Es algo más que una relación. La relación, en todo caso, es la misma piedad. *Lo otro* es aquello que el ser humano occidental, en su intento racionalista de dominio absoluto, ha dejado fuera de los esquemas racionales que ha ido planteando[281]. Es el no-ser que ha sido arrojado a los abismos de la irracionalidad. Es aquello que, aunque negado, aparece y reaparece constantemente en la vida. Es, en definitiva, lo que está siempre, pero no a su disposición.

María Zambrano repite una y otra vez que esta marginalidad, fruto del ejercicio activo del conocer que desatiende a la pasividad del saber, es algo más que un conjunto de entes e ideas:

> Lo que iba quedándose fuera no eran cosas, sino nada menos que la realidad, la realidad oscura y múltiple. Al reducirse el conocimiento a la razón solamente, se redujo también eso tan sagrado que es el contacto inicial del hombre con la realidad a un modo único: el de la conciencia[282].

280 Zambrano, M. *HD,* p. 193.

281 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 183.

282 Zambrano, M. *HD,* p. 183

Reducir la forma de contacto con el mundo y lo que no es mundo a la pura conciencia cartesiana conllevó el desprecio del cuerpo y de lo sensible: ya no podían ser instancia o sede de lo inteligible y del inteligir. El creyente se convierte en un creyente en la razón discursiva[283], pero esta situación es insostenible: «Hay algo en la vida humana insobornable ante cualquier ensueño de la razón: ese fondo último del humano vivir que se llaman entrañas y que son la sede del padecer»[284].

Es en el padecer donde se encuentra el fundamento de la piedad. No se trata ya de la inteligencia en su actividad discursiva –que no se niega–, sino de la pasividad, del padecer ante el transcurrir del tiempo y de la vida[285]. Lo que está mostrando María Zambrano es un territorio constitutivo del ser humano y de la realidad que, en un primer momento, no es conseguido ni producido por la inteligencia, sino dado en gratuidad al entendimiento.

Sobre este fondo, Zambrano se pregunta: «¿Está dentro de la lógica del territorio del logos?»[286]. La respuesta es sí: no se trata de la racionalidad dominadora, de la razón del erguido; sino de la de aquel que sabe –gusta– de algo profundo que se le muestra, al mismo tiempo que se le niega. Armonizar lo recibido con lo velado sería, por tanto, el fruto de la piedad entendida como actitud vital de respeto y reconocimiento.

Para explicar la piedad acude a las fuentes de donde la ha recibido. Cita a Max Scheler y su idea de *simpatía*

283 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 187.

284 Zambrano, M. *HD,* p. 188.

285 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 188.

286 Zambrano, M. *HD,* p. 194.

con la realidad[287]. Muestra cómo Sócrates es ajusticiado por ofrecer una nueva forma de piedad, al margen de la establecida: convierte en saber el fondo de *lo sagrado*. Y así afirma que el carácter socrático consiste en

> transformar el simple vivir, la vida que se nos ha entregado y que llevamos de un modo inerte, en eso que se ha llamado experiencia. Experiencia que forma esa primera capa, la más humilde, del saber de las cosas de la vida y sin la cual ningún antiguo hubiera osado llamarse filósofo[288].

Como puede apreciarse en el texto precedente, la piedad entendida como gustar lo recibido es condición inexcusable para vivir filosóficamente. Además de estas alusiones, Zambrano realiza otras a Pascal y a los filósofos de la *Stoa*[289]. Todos ellos son fuente para una comprensión filosófica de esta actitud inicial que es la piedad.

Una vez que ha planteado el sentido de la piedad, María Zambrano se acerca a sus distintas formas. Esto es especialmente relevante para entender y explicar su paradigma de razón, caracterizado por la inclusividad.

La primera forma de piedad es la religión en cualquiera de sus formas: ya sea un conjunto de divinidades ideadas, ya sea el fruto de una revelación[290]. En ambos casos se da una relación de piedad con aquello que es siempre misterio más o menos desvelado y que permanece como *lo otro* por excelencia. Este convencimiento le lleva a afirmar que «toda religión verdadera conserva como centro un misterio en que subsiste el misterio pri-

287 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 191. Esta noción de Scheler, elaborada en *Esencia y formas de la simpatía,* permite comprender lo afectivo como un lugar de captación no objetivante del ser. Cfr. Revilla, C. (2007). «Correspondencias o sincronizaciones entre Max Scheler y María Zambrano», en *Aurora*, nº 7, p. 66.

288 Zambrano, M. *HD,* p. 191.

289 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 204.

290 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 198.

mero, y un actuar humano adecuado que reproduce estas acciones sagradas»[291].

Así, la religión o la mística –Zambrano emplea ambas denominaciones indistintamente– en cualquiera de sus formas es verdadera si mantiene el trasfondo de misterio que caracteriza a *lo sagrado*. Por el contrario, una religión embaucada por el racionalismo deriva en la falsedad. Nuevamente, comparece la *ley del logos*[292] a la que ya se ha aludido en este capítulo.

Si la primera forma de piedad es la religión en sus múltiples formas, la segunda es la poesía. En cuanto que «el saber que corresponde con la realidad, significado en el sacrificio, es sin duda la inspiración»[293]. Y la inspiración se identifica, para María Zambrano, con la poesía.

La poesía reúne, afirma Zambrano, dos características fundamentales: es creación y, al mismo tiempo y de la misma manera, es recibida. «De ahí el carácter sagrado del poeta [...]. El poeta original es un oráculo»[294]. Así, en los momentos iniciales –María Zambrano está pensando en Grecia–, no existe contradicción entre la vida y la misión del poeta y del filósofo. Prueba de ello es el carácter del pitagorismo:

> La inspiración es un saber que pone de relieve la angustia del mundo de *lo otro*: angustia de la discontinuidad, angustia de los múltiples instantes separados entre sí por abismos, de vacío y de silencio. [...]. No es extraño que los filósofos llamados pitagóricos, que parecen ser los intermediarios entre la inspiración y el saber filosófico, hayan descubierto el ritmo,

291 Zambrano, M. *HD,* p. 198.

292 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 296.

293 Zambrano, M. *HD,* p. 200.

294 Zambrano, M. *HD,* p. 201.

> el número y la música. Porque ritmo, número y música son el tránsito de ese mundo de *lo otro* al tiempo en que el hombre va a comenzar a vivir en una cierta continuidad[295].

La discontinuidad a la que María Zambrano se refiere en este texto no es la propia de lo que no tiene sentido, sino la de la realidad en toda su complejidad y extensión, que cuenta con la presencia absoluta de *lo sagrado* y de *lo divino* como su expresión. No se trata pues de una negación del sentido último o de una imposibilidad completa de acceder a él. No es el *nihilismo* al que está acostumbrada la sociedad posmoderna ni tampoco el *escepticismo*. Es, más bien, el reconocimiento de la grandeza del Absoluto y de la relatividad del ser humano, de los límites de su capacidad de conocer y querer. En definitiva, de dominar.

La filosofía puede también hacerse eco de la piedad como actitud vital y primaria del ser humano en su relación con la realidad. De esta prioridad de lo real sobre lo pensado, depende la posibilidad de un paradigma de racionalidad inclusiva en el que religión, poesía y filosofía ocupen su lugar y cumplan su misión. A este modelo se dedica el siguiente epígrafe.

3. Filosofía, poesía y religión

> Núcleo inicial, y nunca perdido a mi parecer, es Filosofía, Poesía, Religión. [...] Mi obra, no tengo más remedio que llamarla así, tiene un sentido circular, son como gajos de una naranja, no hay que mirarlo pues con criterios de primero, segundo y tercero. Es como un árbol cuyo germen o raíz no se pierde, aunque se ramifique[296].

En varias ocasiones se ha aludido a que, para María Zambrano el título de su obra *El hombre y lo divino* bien

295 Zambrano, M. *HD,* p. 201.

296 Inédito, *M 317*. En Moreno Sanz, J. *LO,* p. 51.

podría aplicarse al conjunto de su producción tanto publicada, como inédita. Respecto a la temática, sucede lo mismo: filosofía, poesía y religión son las tres vías primordiales del saber humano sobre la realidad. Las tres nacen de la pregunta sobre el fondo de *lo sagrado*, aunque con sus distintas opciones constituyan caminos diferentes. Diferentes opciones, pero no contradictorias. La ganancia de la *razón poética* que propone Zambrano es la reconciliación real entre las tres, sin dominios ni menosprecios; con igual dignidad, iluminándose las unas a las otras.

En este epígrafe, busca ofrecerse una caracterización de estas tres vías, de acuerdo con las notas, más o menos desparramadas, que aparecen por las obras principales de María Zambrano. Asimismo, procura mostrarse el fundamento de su unidad y la ventaja de que caminen de la mano. Son tres las obras en las que aparece esta temática de un modo más claro: *El hombre y lo divino*, *Hacia un saber sobre el alma* y *Filosofía y poesía*. Además, se hace preciso mencionar alguno de los inéditos. Al final será ineludible contestar a una pregunta: ¿la razón o la poesía?

La primera cuestión es la que se refiere al orden o alcance de estos tres caminos, desde una perspectiva unificadora. Para María Zambrano, filosofía y poesía son dos tipos de expresión muy cercanos. Entre ellas se da «una íntima, esencial y viva unidad»[297]. ¿Cuál es? Las dos son creaciones de la palabra, pero, sobre todo, en ambas existe una especial relación de intimidad entre la obra y el artífice[298]. En el caso del poeta, el alma absorbe al pensamiento; en el del filósofo, el pensamiento absorbe al alma. En los dos casos se da una identificación, aunque de

297 Zambrano, M. *HSA,* p. 55.

298 Cfr. Zambrano, M. *HSA,* p. 55.

distinto género: en la poesía triunfa la vida; en la filosofía, la inteligencia. También se da un apaciguamiento[299] del padecer que es, siempre para María Zambrano, el primer sentimiento del ser humano que desencadena todas las demás pasiones y acciones.

Tras ellas, dirigiéndose hacia y desde el mismo fondo sagrado, aparece la religión[300]. Para Zambrano, esta es la unidad última a la que puede aspirar el ser humano mientras vive en el mundo. Unidad que aparece, bajo formas de atisbo en los otros dos caminos. Es decir, siempre se da una forma de presencia de cada una de las vías en las demás: en la filosofía hay teología, –teología natural y teología sobrenatural, pues la revelación estimula el pensar–, también en la filosofía hay momentos poéticos de entusiasmo, como en la religión se dan experiencias místicas más o menos definidas, casi siempre expresadas poéticamente. Recuperar esta constructiva interrelación es postular la *razón poética*.

Por eso, aun sin nombrarla, María Zambrano, al término de la exposición sobre las relaciones entre estos tres itinerarios de la razón humana, afirma que:

> Filosofía, Poesía y Religión necesitan aclararse mutuamente, recibir su luz una de otra, reconocer sus deudas, revelar al hombre medio asfixiado por su discordia, su permanente y viva legitimidad; su unidad originaria[301].

Como puede verse en estos textos, Zambrano no niega las disputas que de hecho se dan entre estas tres vías de saber. Tampoco niega el conflicto en el que, durante el siglo XX, en Occidente, se han visto sumidas la filosofía y

299 Cfr. Zambrano, M. *HSA,* p. 56.

300 Cfr. Zambrano, M. *HSA,* p. 56.

301 Zambrano, M. *HSA,* p. 57.

la religión, aunque cambia los términos: «Están en crisis la esperanza y la objetividad»[302]. Con la esperanza se refiere a la religión; con la objetividad, a la filosofía.

Antes de reunir filosofía, poesía y religión en la órbita de la que brotan, conviene mostrar cuáles son las notas características que, según Zambrano, corresponden a cada una.

3.1. La filosofía y la poesía

Tanto la filosofía como la poesía buscan la unidad, que, en este caso, es lo mismo que decir el sentido. Sin embargo, aun buscando lo mismo, hay algo en lo que se diferencian y que resulta crucial para entender la especificidad de cada uno de estos dos caminos:

> Así como el filósofo si alcanzara la unidad del ser, sería una unidad absoluta, sin mezcla de multiplicidad alguna, la unidad lograda del poeta en el poema es siempre incompleta; y el poeta lo sabe y ahí está su humildad: en conformarse con su frágil unidad lograda[303].

Hay una cuestión de este texto que merece ser comentada. Se trata del carácter verbal: mientras que la unidad de la filosofía es un subjuntivo condicional, la unidad propia del poeta se formula en indicativo. Al formular esta distinción, Zambrano no hace más que actualizar aquello que recalca en su crítica al racionalismo: la unidad e identidad absoluta buscada por el sujeto autónomo en su propio pensar es imposible, porque exige dejar múltiples aspectos fuera del sistema. Aspectos demonizados, pero igualmente reales. La poesía, por contra, camina en humildad, esbozando sentido, aunque con hiatos.

302 Zambrano, M. *HSA,* p. 120.

303 Zambrano, M. *FP,* p. 22.

Los propios de una realidad que supera ampliamente al ser humano, desconcertándolo a veces y asombrándolo siempre. Así, la unidad del filósofo será siempre deseada, mientras que la del poeta es lograda en cada composición. Lograda y reconocida con toda humildad.

Filosofía y poesía nacen de una nostalgia que el ser humano experimenta de un modo originario: en el preciso momento en el que alcanza uso de razón, la nostalgia comparece en él de un modo consciente. Dicha necesidad existencial de regusto platónico se ha colmado a lo largo de la historia de dos modos: el filosófico y el poético. María Zambrano busca en muchas ocasiones no recalcar la distinción que se da entre ambas expresiones, sino mostrar su igual procedencia: «No queremos de momento definirlas, sino hallar la necesidad que viene a colmar las dos formas de la palabra»[304].

Sin embargo, en *El hombre y lo divino* podemos encontrar la diferencia formulada de un modo claro. Zambrano sostiene que la filosofía intenta cubrir la nostalgia de ser[305] que continuamente experimenta el ser humano, mientras que la poesía llena otro tipo fundamental de nostalgia: la de crear[306]. Por eso, la primera adopta una fórmula inquisitiva, es decir, interrogativa; mientras que la segunda es siempre declarativa. La filosofía inquiere el por qué y la poesía declara el qué. En los desarrollos filosóficos se encuentran preguntas[307] y en las composiciones poéticas, respuestas[308].

304 Zambrano, M. *FP,* p. 15.

305 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 72.

306 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 74.

307 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 76.

308 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 76.

Si el fin de la filosofía es lograr la unidad completa, resulta necesario encontrar y proponer un método[309] adecuado. Para María Zambrano, mientras Platón se mantuvo en el dilema de escribir o no escribir sin decidirse, la filosofía no llegó a extralimitarse. La indecibilidad de algunas cuestiones protegían una imagen de la realidad en todo su dinamismo. El problema vino con la decisión de ir cerrando el sistema sobre una serie de certezas incuestionables y evidentes –formuladas desde un método seguro–, donde la excepción sería desterrada a los abismos de la irracionalidad. Es esta decisión la que rompe la unidad y la vida de lo real, ofreciendo un sentido que poco a poco conducirá a la angustia. La poesía nunca ha tenido un método canónico, sino una orientación[310]. Así, en el mirar orientado hacia la realidad, puede ofrecer sentido sin comprometer la viveza de la realidad en su conjunto y el orden y jerarquía que se da entre los distintos seres.

Al final, en esta serie de opciones que configuran dos caminos diversos hacia la unidad, se revelan dos actitudes completamente distintas. El filósofo construyendo la ciudad de razones que constituye su sistema, en la identidad de sus definiciones y en sus límites aceptados como única posibilidad, lo máximo que puede encontrar es la *apatía:* determinada indiferencia, fruto del saberse superado por una realidad que se le ha resistido.

El poeta, por otra parte, con su humilde pretensión de unidad incompleta, logra *padecer* la realidad, sintiéndose injertado en la corriente vital que ésta representa. El poeta se sitúa en el puesto que le corresponde, porque tiene

309 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 80.

310 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 80.

su mirada orientada. Así, es capaz de ofrecer sentido. En definitiva, el primero logra la apatía; el segundo padece, desde lo dado, aquello que construye.

3.2. La religión

Una vez expuestos el punto de origen común de la filosofía y la poesía, sus distintos caminos y sus distintos términos de llegada, es preciso preguntarse sobre la religión. Para la respuesta hay que tener presentes todas aquellas matizaciones que se han realizado acerca de las distintas posibilidades de *lo divino*.

María Zambrano afirma que la religión ha sido la experiencia en la que se han concitado todas las evidencias auténticamente humanas: el lugar de la esperanza[311]. No se trata aquí de cualquier esperanza, sino «de las más imprescindibles, de las más verdaderas y entrañables»[312]. Sin embargo, matiza que, en ocasiones, la filosofía ha intentado desempeñar este papel de alumbrar esperanza. De hecho, si el origen común de la filosofía y la poesía es el deseo de unidad; también existe un punto de origen compartido entre filosofía y religión: «Y es que Filosofía y Religión no se distinguen del todo, por ser la una depositaria de la esperanza y la otra su amargo despertar»[313].

En todo caso, aun reconociendo el papel de las religiones como espacio de esperanza, Zambrano indica que puede existir una corrupción de estas. Cabe la posibilidad de que una religión –una religión falsa– se dedique a engañar al hombre, ofreciéndole como todo remedio

311 Cfr. Zambrano, M. *HSA,* p. 121.

312 Zambrano, M. *HSA,* p. 121.

313 Zambrano, M. *HSA,* p. 121.

la resignación y el sueño[314]. Sería la traición a *lo sagrado* que siempre se experimenta como vida impetuosa en la que el ser humano, formando parte de la realidad, está incorporado.

Pero ¿de qué religión está hablando María Zambrano? En primer lugar, hay que admitir, igual que en el caso de las divinidades, que existen varios tipos de religión[315]: unas son producción humana, del ser humano que no puede desvincularse de la realidad de *lo sagrado* y que ha de darle cauce o expresión bajo la forma de *lo divino*, como en el caso de los dioses griegos y sus teogonías; otras son fruto de la revelación. En este caso, el ser humano toma el contenido revelado y lo dirige hacia el Dios revelador como forma de unirse con él sin trivializar el misterio. En este caso, María Zambrano está pensando de modo latente –en otras ocasiones, bien patente– en el cristianismo.

Antes de hablar de este último, conviene referirse a una religión más o menos formal en el sentido de que sobre su forma caben el resto de las religiones. Se trata de la *religión de la belleza* a la que Zambrano se refiere en *Filosofía y poesía*.

Si los dioses griegos son dioses de luz[316], en el sentido de que manifiestan la realidad y la iluminan, pasando a un segundo lugar –ya que son dioses inventados y su función es declarar lo que el hombre ya se ha encontrado de modo natural–, lo que muestran es la capacidad de seducción que se encuentra en cada una de las cosas reales y

314 Cfr. Zambrano, M. *HSA,* p. 121.

315 El mejor y más completo análisis de los distintos tipos de divinidades y, por tanto, de religiones es el que aparece en Andreu, A. *María Zambrano. El Dios de su alma*, pp. 83-102.

316 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 57.

en su conjunto. Se trata de una iluminación auroral[317], un atisbo de belleza y sentido que desencadena la esperanza del ser humano y lo hace comprenderse en relación con el otro y lo otro trascendente.

Como luz de la aurora, la presencia de estos dioses se incorpora a los ciclos naturales: al alba declaran; al ocaso velan[318]. Es la limitación de este tipo de religiones. Muestran un destello de sentido, pero son incapaces de mantenerlo. Declaran la esperanza, pero no la asientan en ningún tipo de seguridad. La única forma de dar un sentido más completo a la variedad de situaciones que el hombre experimenta es crear un complejo plural de divinidades[319]. No cabe todavía un monoteísmo que sea compatible con la razón natural. Al contrario que en el Credo cristiano, no cabe decir «Luz de Luz», sino «condición luminosa»[320] y difusa.

En esta religión griega de la luminosidad se muestra ya esa gran religión formal de la belleza que se acaba de presentar. No resulta extraño que después de aludir a la luz, lo haga a la visión como sentido fundamental en la *religión de la belleza*. El prototipo de esta forma de expresión de *lo sagrado* es Platón[321]. Y él es quien en el *Fedro* relaciona visión y belleza. María Zambrano realiza una lectura de este diálogo en la que destaca cómo es posible partir de la situación humana iluminada, desde la belleza visible, hacia lo real invisible en una ascensión. El camino ascendente concluirá con una nueva conjunción:

317 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 57.

318 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 57.

319 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 57.

320 Zambrano, M. *HD,* p. 57.

321 Cfr. Zambrano, M. *FP,* p. 64.

belleza y unidad. La belleza una es la que abre una nueva escalada en la que la belleza es amada[322].

En la belleza, y aquí encontramos una de las tesis principales de la propuesta de racionalidad inclusiva de María Zambrano, se puede encontrar el nexo de unidad entre las distintas expresiones de *lo sagrado*. Por eso afirma:

> Poesía platónica en la que se perpetúa la antigua religión del amor, la antigua religión de la belleza transformada, a veces, en religión de la poesía. En algunas de sus afortunadas realizaciones se manifiestan las tres y todavía algo más: el punto de coincidencia de dos cosas, al parecer, incompatibles: filosofía y cristianismo[323].

Porque en las principales páginas de la filosofía y en las principales experiencias de la religión aparece de un modo claro, pero sin llamar la atención, la más inspirada poesía, la más profunda belleza, sobre la cual comenzar, al modo de Dante, una vida nueva[324].

¿Qué tiene que decir el cristianismo sobre esta nueva armonización de saberes? María Zambrano lo muestra más o menos claramente en toda su obra. Son innumerables las alusiones a contenidos de la fe cristiana y a sus expresiones –bíblicas, teológicas y litúrgicas–. Sobre todas ellas, merecen ser destacadas dos.

En primer lugar, María Zambrano contrapone dos imágenes. Por una parte, *la razón del erguido*. Frente a ella, *el Logos descendente*. Esta distinción es de matriz bíblica y Zambrano la explica en el último capítulo de *El hombre y lo divino*, que tiene por título «El *Libro de Job*

322 Cfr. Zambrano, M. *FP,* p. 64.

323 Zambrano, M. *FP,* p. 70.

324 Cfr. Zambrano, M. *NM,* p. 31.

y el pájaro», añadido en la última edición de esta obra. En el contexto del padecer de Job, sufrimiento desde las entrañas, sus amigos le proponen las razones que deben servir para burlar su pasión. Y estas razones

> reaparecerán a lo largo de la historia de la razón triunfante, la razón del erguido, del que ha capitalizado el trabajar y el padecer de sus entrañas; sordo a ellas, con la sordera del que convierte en piedra la claridad que se derrama de la sangre y enmuran los espacios entrañables para que a ellos no descienda el logos[325].

Estas razones son para Zambrano el símbolo de unas entrañas petrificadas, que, incapaces de hacerse partícipes de la pasión del amigo, permanecen impasibles juzgando[326]. Sin embargo, el dolor de Job hasta el fondo de las entrañas es verdadera expresión de un Logos que ha descendido hasta el fondo de las cosas que componen la realidad y hasta el ser humano que, en su pasión, en lugar de percibir sinsentido, encuentra en *lo otro* la orientación necesaria para mantenerse en pie con esperanza[327].

Este *logos descendente* es fundamental para entender la propuesta de *razón poética* de Zambrano. Del mismo modo que el logos descendente se encuentra entrañado en la experiencia humana, el logos poético se encuentra presente en cualquier otra expresión de la razón humana que parte de lo sagrado en busca de orientación, unidad y esperanza. Su máxima expresión es, sin duda, el Logos hecho carne. Y aquí, se encuentra la segunda alusión a verdades de la fe católica. El Hijo de Dios no se hace idea ni victoria, sino que se humilla hasta llegar a los infiernos

325 Zambrano, M. *HD,* pp. 356 y 357.

326 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 357.

327 Cfr. Zambrano, M. *HD,* p. 357.

del escándalo judío y de la necedad griega para mostrar el verdadero camino de la razón. Un camino que, lejos de dividir, une al ser humano con la realidad en el camino de ascenso hasta la reconciliación con *lo sagrado*[328].

3.3. ¿La poesía o la filosofía o la religión?

Tras haber recogido en las obras principales de María Zambrano algunas de las distintas notas que caracterizan a su peculiar propuesta de racionalidad inclusiva, es necesario plantear la pregunta sobre si alguna de estas tres expresiones –poesía, filosofía, religión– tiene prioridad sobre el resto, incluso si alguna de ellas tiene la capacidad de aglutinar dentro de sí a las otras dos. No es un problema de fácil resolución y así, en sus múltiples matices, aparece repetidas veces en la bibliografía específica sobre el asunto.

Sin embargo, hay que aventurar una solución que María Zambrano no se atreve a dar de un modo explícito y categórico. Para ello, resulta relevante acudir a uno de sus escritos personales: su carta a Dieste, escritor gallego de la Generación del 27, con fecha de 7 de noviembre de 1944. En ella, aparece la primera enunciación de la *razón poética*.

> Algo que sea razón, pero más ancho, algo que se deslice también por los interiores, como una gota de aceite que apacigua y suaviza, una gota de felicidad. Razón poética (...) es lo que vengo buscando. Y ella no es como la otra, tiene, ha de tener muchas formas, será, la misma en géneros diferentes[329].

Hay quienes se inclinan por destacar una prioridad de la poesía. Esta prioridad de la poesía sobre la filosofía es

328 Cfr. Zambrano, M. *FP,* pp. 25, 117 y ss.

329 Zambrano, M. (7 de noviembre de 1944), *Carta a Dieste*. Publicada en *Boletín Galego de Literatura*, nº 6, noviembre, 1991, p. 103. En Moreno Sanz, J. LO, p. 102.

uno de los temas más candentes en el estudio y el diálogo sobre el pensamiento de María Zambrano. Para acercarse a la bibliografía sobre la *razón poética*, hay que tomar dos cautelas: la primera hacia aquellos poetas que encuentran en la obra de Zambrano un motivo para postular la superioridad de esta forma de expresión; la segunda, hacia aquellos filósofos que están convencidos del sinsentido de la metafísica y que pregonan su muerte. Tal es el caso de la visión posmoderna de Maillard[330]. Tanto unos como otros ofrecen una visión parcial de la *razón poética* al olvidar la primera de las palabras de este sintagma: la *razón poética* es, en primer lugar, razón. Olvidar esto es traicionar la propuesta de racionalidad de Zambrano. Uno de los retos fundamentales para los estudiosos de la obra de María Zambrano será resituarla en su contexto genuinamente filosófico sin perder los destellos aurorales de su *razón poética*. En este sentido, resulta interesante el enfoque de Ortega Muñoz[331], más coherente con el intento ya expuesto de descubrir algo que está presente tanto en lo poético, como en lo filosófico y lo religioso. Así parece que ese fundamento es *lo sagrado* como lugar de la realidad y fuente de estas tres expresiones que se han venido tratando. Desde este punto de vista, mientras que *razón poética* sería el nombre propio de la propuesta de racionalidad de Zambrano, *razón inclusiva* sería su principal característica y el fundamento de su novedad. Esta inclusividad propia de la razón genera un nuevo orden de saberes y conocimientos que sustituye al anterior de cor-

330 Cfr. Maillard, Ch. (1997). «La reforma del entendimiento. Hacia una superación de la razón poética», en Rocha Barco, T. (Ed.). *María Zambrano: la razón poética o la filosofía*. Madrid: Tecnos, pp. 173-183.

331 Cfr. Ortega Muñoz, J. F. (1982). *María Zambrano o la metafísica recuperada*. Málaga: Universidad de Málaga.

te racionalista, siempre según el planteamiento de María Zambrano. En definitiva, se trata de un paradigma de razón de orden musical, que resultaría más ventajoso que otro de orden arquitectónico[332].

El paradigma racionalista es más cercano a lo arquitectónico, ya que su modo de pensar la realidad parte desde lo espacial, buscando la fórmula definida que asegure una identidad ventajosa para el dominio del mundo por parte del ser humano. Se trata de un modelo de razón construido a través del aislamiento o de la combinación de espacios cerrados, de acuerdo con una lógica que niega lo cambiante y lo excepcional.

En sintonía con el pensamiento de Zambrano, podría decirse que la evolución del racionalismo supone el aislamiento de determinados conocimientos conseguidos de acuerdo con una certeza construida por el ser humano y su autonomía, que llega a rozar o superar el solipsismo. El paradigma arquitectónico es el del aislamiento del sujeto respecto de la realidad y, por tanto, de *lo sagrado*, hasta llegar a usurpar determinadas características que no le corresponden, como el ejercicio de una libertad creadora absoluta. El aislamiento, la definición –en el sentido de poner límites–, conlleva el sentimiento de angustia y el desconocimiento de sí por parte del ser humano.

Por el contrario, el modelo musical, propio de la inclusividad de la *razón poética*, parte no desde la espacialidad del mundo y del propio ser humano, sino desde la temporalidad de la palabra según número, cuya primera expresión es la musicalidad. Por eso, no resulta difícil

332 Esta distinción comparece sobre todo en la contraposición que María Zambrano hace del aristotelismo frente al pitagorismo. Un buen acercamiento es el que realiza María Fernanda Santiago Bolaños en su «Prólogo» a la edición de *El hombre y lo divino* que se ha venido manejando: Zambrano, M. *HD*, pp. 9-23.

dar la razón a María Zambrano cuando afirma que su *razón poética* es eminentemente órfica y pitagórica. La sonoridad del acorde tiene como peculiaridad su capacidad para ir incorporando nuevas voces, al mismo tiempo que pueden llegar de un lugar a otro en un eco que se repite innumerables veces. Así, el paradigma musical de razón tiene como peculiaridad la apertura en el tiempo y en el espacio. Dicha apertura permite que la melodía entonada desde el principio vaya sumando los distintos aspectos con que la realidad y el ser humano en sus múltiples expresiones la enriquecen.

La unidad armónica de carácter musical es la que, según la propuesta zambraniana, debe estar vigente en las relaciones que se establecen entre poesía, filosofía y religión. Estas son las tres principales formas de expresión del ser humano que, desde el reconocimiento de *lo sagrado*, emprende la búsqueda de *lo divino* como único camino que le permite seguir siendo lo que está llamado a ser.

La armonía de los saberes, como eco de aquel fondo que no debe perderse de vista –*lo sagrado*–, es la apuesta de María Zambrano. Aquella que enuncia en «*Hacia un saber sobre el alma*» y que constituye el *leitmotiv* de su obra: «Religión, Filosofía y Poesía han de ser miradas de nuevo por una mirada unitaria en que los rencores crecidos con la prolijidad de la ortiga, estén ausentes»[333].

Por supuesto, esta nueva mirada no puede entenderse como un método, sino como una actitud vital que debe caracterizar a la existencia de cada ser humano y a la comunidad que conforman.

333 Zambrano, M. *HSA,* p. 56.

CONCLUSIONES

Al término de esta *prima lectio*, puede afirmarse que existe una verdadera propuesta de racionalidad en la obra de María Zambrano. Sus peculiaridades permiten la superación del racionalismo y del fideísmo, que son los principales errores metodológicos en los que pudiera incurrir una filosofía abierta a la trascendencia. El logos o la razón poética permiten comprender la relación que se da entre Dios, el mundo y el ser humano, así como las diferencias que caracterizan a cada uno y que muestran la belleza y la novedad del misterio en que habita la Humanidad.

El recorrido realizado permite asentar esta conclusión general en otras secundarias, pero de ningún modo insignificantes.

1.

María Zambrano parte de una simplificación de la historia de la filosofía: entenderla como el intento de dominio de la realidad por parte de los racionalistas que, desde Aristóteles hasta hoy, han intentado ahogar la diferencia y su plasmación en el tiempo, a la que se puede denominar cambio o mutabilidad. En un principio, esta crítica pudiera parecer una renuncia a la metafísica pero no lo es. María Zambrano reivindica en su obra

una auténtica racionalidad que respete dos condiciones: mostrar la unidad y el sentido de la realidad y, al mismo tiempo, conservar la vida y el misterio. Respecto a lo primero, propone una noción de *identidad precaria*. No se trata de una eliminación de la identidad y del concepto ni de la negación de la posibilidad del conocimiento verdadero, sino de reconocer que la realidad está viva y, por tanto, siempre supera con creces las ganancias fruto del conocer humano. Sobre lo segundo, propone la categoría de *lo sagrado*, un ámbito que inunda de modos diversos a los seres que conforman la realidad. Lo sagrado es el trasfondo de todo y de ello brota cualquier intento de búsqueda de sentido por parte del ser humano: filosofía, poesía y religión son para María Zambrano las tres vías principales. Las tres parten de lo sagrado y vuelven una y otra vez a su fundamento, sin destruir el misterio.

2.

María Zambrano considera que, desde Aristóteles, la idea ha ido suplantando progresivamente a la realidad. La autonomía de la razón anunciada por Kant y la postulación de un entendimiento absoluto por Hegel son dos avances necesarios y previsibles en la historia del racionalismo. Las propuestas de Dilthey y Ortega y Gasset pretenden corregir la exclusividad de lo ideal introduciendo la vida como una parte fundamental de cualquier sistema filosófico que quiera respetar al ser humano. Sin embargo, no lo logran: simplemente han suplantado la razón por la vida, pero no han roto con la cerrazón del sujeto moderno que sigue autocomprendiéndose como un dios y, al mismo tiempo, hundiéndose en la angustia. La razón de este falso en-

cumbramiento es que el sujeto autónomo, proclamado por la Modernidad, ha escindido –con la ilusión de romperlo de modo definitivo— el contacto con aquello que le lleva a pensar y a expresarse. Recuperar el *sentido de dependencia* del ser humano respecto de lo Otro trascendente –que se manifiesta en *lo sagrado*– es lo único que puede asegurar la comprensión racional y llena de sentido de la realidad.

3.

María Zambrano llama a la realidad radical *lo sagrado*. Este fondo que asegura la unidad de todos los seres cumple la función de logos y sobre él se asienta cualquier intento de comprensión y sentido que realiza el ser humano.

El planteamiento de María Zambrano sobre lo sagrado contemplado aisladamente corre el peligro de comprenderse como una forma más de panteísmo o, incluso, de panenteísmo. Sin embargo, este temor se disipa al contrastarlo con las distintas matizaciones que Zambrano ofrece a lo largo de su obra. Su crítica del sujeto moderno permite hacerse cargo de la necesidad que el ser humano tiene de un Otro que le trasciende. Ese Otro es eterno y no está sujeto al cambio. Con ecos de Heráclito y, sobre todo, de Teresa de Jesús, afirma que frente a la realidad que pasa, él no se muda: es el fundamento de toda permanencia. Además, puede establecerse con él una relación personal bajo la forma de *la piedad*: saber tratar adecuadamente con lo Otro. El reconocimiento del Absoluto personal y trascendente constituye una de las rupturas fundamentales de María Zambrano con su maestro, José Ortega y Gasset.

4.

Para María Zambrano, la racionalidad se capta y se expresa por el ser humano a través de tres vías principales: filosofía, poesía y religión. Son las tres ramas de un mismo árbol que tiene como raíz lo sagrado. Aunque sus formas sean distintas –la pregunta, la respuesta, la esperanza–, su armonía, fruto de la referencia constante a lo sagrado, ofrece el sentido último que puede orientar al ser humano en su travesía por la realidad.

5.

La propuesta de racionalidad inclusiva realizada por María Zambrano con el nombre de razón poética ofrece un paradigma de orden musical para la comprensión de la realidad y su sentido. Frente a los intentos racionalistas –de orden arquitectónico– que buscan la ordenación del saber en torno a catálogos cerrados, donde la excepción es desterrada; María Zambrano propone una lógica de saberes basada en la armonía del acorde, fruto de la superposición integradora de tres voces: la de la filosofía, la de la poesía, la de la religión. No existe prioridad de una de ellas sobre las demás. Aceptar esta igualdad y, al mismo tiempo, sus diferencias supone la afirmación de un Logos descendente, que llega hasta lo más bajo –los *ínferos,* dice Zambrano–, y la superación de la *razón del erguido* cuya máxima expresión es el racionalismo individualista.

Por razón de método, en esta *prima lectio* no se ha ahondado en el profundo vínculo que existe entre la razón poética y el platonismo y los neoplatonismos. Sin embargo, esta exploración se comprende tan fundamental y necesaria, como compleja. En el orden de la antropología, sería de gran interés el estudio del nexo que

se da entre el ser humano y la categoría de *lo sagrado.* Esta profundización abre las puertas de la metafísica y, en concreto, de la teología natural, constituyendo un punto de gran interés la indagación en la idea del Absoluto en el planteamiento de Zambrano. Por último, cabe acercarse a la cuestión del lenguaje en el contexto de la razón poética y, en concreto, al lenguaje ritual como una de sus expresiones más fundamentales.

BIBLIOGRAFÍA

La siguiente bibliografía incorpora no sólo las publicaciones citadas, sino también aquellas que facilitarán al lector un paso más en el conocimiento del paradigma de racionalidad zambraniano y su relación con la propuesta cristiana. Sobre las fuentes, cito las versiones más asequibles. Las *Obras Completas* siguen en proceso de edición y sólo las utilizo para mencionar escritos que permanecían inéditos.

1. Fuentes

Zambrano, M. (1933). «Renacimiento litúrgico. Sobre *El espíritu de la liturgia* de Guardini», en *Cruz y Raya: Revista de afirmación y negación*, nº 3 (junio), Madrid.

— (1934). «Tres preguntas a la juventud... Una respuesta», en *Escuelas de España. Revista pedagógica mensual*. II época, nº 10 (octubre).

— (1970). «El sueño creador», en *Obras reunidas. Primera entrega*. Madrid: Aguilar.

— (1970). «Apuntes sobre el lenguaje sagrado y las artes», en *Obras reunidas. Primera entrega*. Madrid: Aguilar.

— (1971). «La unificación del conocimiento y las fronteras de lo humano en la unidad», en *Educación*, nº 33.

— (1986). *De la aurora*. Madrid: Turner.
— (1989). *Notas de un método*. Madrid: Tecnos.
— (1989). *Delirio y destino*. Barcelona: Mondadori.
— (1990). *Los bienaventurados*. Madrid: Siruela.
— (2000). *Hacia un saber sobre el alma.* Madrid: Alianza Editorial.
— (2002). *Cartas de La Pièce. Correspondencia con Agustín Andreu*. Valencia: Pre-Textos.
— (2002). *España, sueño y verdad*. Barcelona: Edhasa.
— (2004). *La agonía de Europa*. Valencia: Universidad Politécnica.
— (2004). *Pensamiento y poesía en la vida española*. Madrid: Biblioteca Nueva.
— (2010). *El hombre y lo divino*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
— (2010). *Filosofía y poesía*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
— (2011). *Claros de bosque*. Madrid: Cátedra.
— (2011). *Confesiones y guías*. Madrid: Eutelequia.
— (2014). *El exilio como patria*. Barcelona: Anthropos.
— (2014). «Delirio y destino. Los veinte años de una española», en *Obras Completas, VI*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
— (2014). «M-274: 9a», en *Obras Completas, VI*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
— (2014). «A modo de autobiografía», en *Obras Completas, VI*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
— (2016). «La confesión: género literario y método», en *Obras Completas, II*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

— (2016). «La agonía de Europa», en *Obras Completas, II*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.
— *Carta a Dieste (7 de noviembre de 1944).* Publicada en *Boletin Galego de Literatura*, nº 6 (noviembre de 1991).

2. Bibliografía secundaria

Andreu Rodrigo, A. (2007). *María Zambrano. El Dios de su alma*. Granada: Comares.
— (2010). «Fundamentación teológica de la razón poética», en *Aurora*, nº 11.

AA. VV. (2017). *Lutero y la teología católica. Tender puentes entre formas de pensamiento diferentes*. Madrid: Ciudad Nueva.

Balza, I. (2001). *Tiempo y escritura en María Zambrano*. Donostia-San Sebastián: Editorial Iralka.

Blanco, P. (2005). *Joseph Ratzinger: Razón y cristianismo*. Madrid: Rialp.

Bunar, J. (2007). *Filosofía de Dios según Ortega y Gasset. Desde la vida vivida hacia la afirmación filosófica de Dios*. (Extracto de la Disertación para el Doctorado). Roma: Pontificia Universidad Gregoriana. Facultad de Filosofía.

Bungard, A. (2000). *Más allá de la filosofía. Sobre el pensamiento filosófico-místico de María Zambrano*. Madrid: Trotta.

Calvo Gracia, J. A. (2018). «Filosofía y cristianismo en el pensamiento de María Zambrano», en *Cuadernos Doctorales de la Facultad Eclesiástica de Filosofía*. Universidad de Navarra, 28/2018, pp. 5-73.

Conill-Sancho, J. (2006). «De la religión de la vida a la religión personal en Ortega y Zubiri», en *The Xavier Zubiri Review*. Vol. 8.

Coreth, E., Neidl, W. M. y Pfligersdorffer, G. (2002). *Filosofía cristiana en el pensamiento cristiano de los siglos XIX y XX*. 3 volúmenes. Madrid: Ediciones Encuentro.

Cózar, A. (2010). *Dios en el pensamiento de Ortega y Gasset*. (*Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita)*. Roma: *Pontificia Universitas Sanctae Crucis. Facultas Philosophiae*.

De Lubac, H. (2017). *Sobre la filosofía cristiana*. Traducción y estudio crítico de Marcelo López Cambronero. Granada: Nuevo Inicio.

Eggers Lan, C. (ed.). (1978). *Los filósofos presocráticos*. Madrid: Gredos.

Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de Filosofía*. Barcelona: Ariel, volúmenes III y IV.

García-Baró, M. (2009). *Sócrates y herederos. Introducción a la historia de la filosofía occidental*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

García Gual, C. (1995). «Platón, nostalgia, historia, utopía», en *Revista de Filosofía Taula*, nº 3 (mayo). Edición electrónica (1.6.2022): <goo.gl/TJ7fQJ >.

García Ramírez, V. (2005). «Kant y la conciliación entre la facultad del conocer y la del desear por medio del juicio estético». Edición electrónica (1.6.2022): <goo.gl/5qC1tx>.

Gilson, E. (2005). *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsa.

Gómez Blesa, M. (2008). *La razón mediadora. Filosofía y Piedad en María Zambrano*. Burgos: Editorial Gran Vía.

Gómez-Lobo, A. (1996). «Exposición breve de la metafísica aristotélica», en *Estudios Públicos*, 62.

Guardini, R. (2013). *La conversión de Aurelio Agustín. El proceso interior en sus Confesiones*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Heidegger, M. (1969). *Introducción a la metafísica*. Buenos Aires: Novoa.

Inciarte, F. (2004). *Tiempo, sustancia y lenguaje. Ensayos de metafísica*. Pamplona: Eunsa.

Inciarte, F. y Llano, A. (2007). *Metafísica tras el final de la metafísica*. Madrid: Ediciones Cristiandad.

Janés, C. (2010). *María Zambrano. Desde la sombra llameante*. Madrid: Ediciones Siruela.

Juan Pablo II (1998). *Fides et ratio. La fe y la razón*. Madrid: San Pablo.

Kant, I. (2007). *Crítica del juicio*. Edición de Manuel García Morente. Madrid: Austral.

Kirk, G. S., Raven, J. E. y Schofield, M. (1987). *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Madrid: Gredos.

Labajo, J. (2011). *Sin contar la música*. Madrid: Endymion.

Labrada, M. A. (1992). *Sobre la razón poética*. Pamplona: Eunsa.

Lessing, H. U. (1986). *Crítica de la razón histórica*. Barcelona: Península.

Lizaola, J. (2008). *Lo sagrado en el pensamiento de María Zambrano*. México D. F.: Ediciones Coyoacán.

Maillard, Ch. (1992). *La creación por la metáfora. Introducción a la razón poética*. Barcelona: Anthropos.

Marset, J. C. (2004). *María Zambrano. I. Los años de formación*. Sevilla: Fundación Manuel Lara.

Mindán, M. (2002). *Reflexiones sobre le hombre, la vida, el tiempo, el amor, la libertad*. Zaragoza: Librería General.

Moreno Sanz, J. (2008). *El logos oscuro: tragedia, mística y filosofía en María Zambrano. El eje de El hombre y lo divino, los inéditos y los restos de un naufragio*. Madrid: Verbum.

— (2007). *El descenso de la razón. La razón poética de María Zambrano y el pensamiento de la crisis cultural del siglo XX*. Edición electrónica (1.6.2022): <goo.gl/LnKsNu>.

— (1996). *Encuentro sin fin*. Madrid: Endymion.

Novoa, A. (2006). *Elementos clave para una antropología teológica en el pensamiento filosófico de María Zambrano*. (Extracto de Tesis Doctoral). Granada: Facultad de Teología.

Ortega Muñoz, J. F. (1982). *María Zambrano o la metafísica recuperada*. Málaga: Universidad de Málaga.

— (2006). *María Zambrano*. Málaga: Editorial Arguval.

Ortega y Gasset, J. (2007). ¿Qué es filosofía? Edición con «Introducción» de Ignacio Sánchez Cámara y «Guía de lectura» de José Lasaga Medina. Madrid: Austral.

Pulgar Castro, R. (2015). «María Zambrano y el sentido religioso de la existencia», en *Atenea*, nº 511 (I Sem.).

Ramos, A. (2014). «A metaphysics of the Logos in St. Thomas Aquinas: Creation ang Knowledge», en *Caurensia*, vol. IV (2014). Edición electrónica (1.6.2022): < goo.gl/sEGv5S>.

Revilla, C. (1998). *Claves de la razón poética. Un pensamiento en el orden del tiempo*. Madrid: Trotta.

— (2007). «Correspondencias o sincronizaciones entre Max Scheler y María Zambrano», en *Aurora*, nº 7.

— (2014). «Sobre el ámbito de la razón poética», en *Revista de la Asociación de Hispanismo Filosófico*, nº 9. (1.6.2022): < goo.gl/1cQueW>.

Rocha Barco, T. (Ed.). (1997). María Zambrano: la razón poética o la filosofía. Madrid: Tecnos.

Rodríguez Álvarez, J. C. (2011). *El logos del tiempo. Introducción filosófica a la obra de María Zambrano*. Tesis doctoral dirigida por Luis Andrés Marcos. Salamanca: UPSA. Edición electrónica (1.6.2022): <goo.gl/iCPcx1 >.

Romano Rodríguez, C. (2004). «Aristóteles: realidad y lenguaje», en *La lámpara de Diógenes* (enero/junio).

Sánchez Benítez, R. (1998). *María Zambrano y el nihilismo*. Edición electrónica (1.6.2022): < goo.gl/DHnCS6 >.

Sánche-Gey, J. (2017). «Algunas anotaciones al pensamiento teológico de María Zambrano», en *Pensamiento*, vol. 73, núm. 278 (septiembre-diciembre).

Scheler, M. (2005). *Esencia y formas de la simpatía*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

— (2007). *De lo eterno en el hombre*. Madrid: Encuentro.

Steiner, G. (2017). *Presencias reales*. Madrid: Siruela.

Vigo, A. (2006). *Estudios aristotélicos*. Pamplona: Eunsa.

Villora Sánchez, C. (2014). *El pensamiento religioso de María Zambrano*. Tesis doctoral dirigida por Juana Sánchez-Gey. Madrid: Universidad autónoma. (1.6.2022): <goo.gl/Q9H1SW>.

Zucchi, H. (2000). «Estudio introductorio», *Metafísica*. Barcelona: Sudamericana.